



Meiner

*Nadine Mooren*

# Hegel und die Religion

Eine Untersuchung zum Verhältnis  
von Religion, Philosophie und Theologie  
in Hegels System

HEGEL-STUDIEN BEIHEFT 66

# HEGEL-STUDIEN

In Verbindung mit Walter Jaeschke und Ludwig Siep  
herausgegeben von Michael Quante und Birgit Sandkaulen

Beiheft 66

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

# HEGEL UND DIE RELIGION

## EINE UNTERSUCHUNG ZUM VERHÄLTNIS VON RELIGION, PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE IN HEGELS SYSTEM

von

NADINE MOOREN

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-3185-7

ISBN eBook 978-3-7873-3339-4

ISSN 0440-5927

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2018. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Druckhaus Nomos, Sinzheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

# INHALT

Vorwort .....	9
Einleitung .....	11
Zur Gliederung der Arbeit .....	17
Verzeichnis der verwendeten Siglen .....	20

## TEIL I

### Religion und Philosophie in Hegels Lehre vom absoluten Geist

1. DAS VERHÄLTNIS VON RELIGION UND PHILOSOPHIE BEI HEGEL ...	23
2. ALLGEMEINE BEMERKUNGEN ZUR STRUKTUR DES ABSOLUTEN GEISTES .....	28
2.1 ›Begriff‹ und ›Realität‹ des absoluten Geistes (Enz [1830] § 553) .....	34
2.2 Zwei Bedeutungen von ›Wissen‹ .....	36
3. HEGELS BESTIMMUNG DES VERHÄLTNISSES VON GLAUBEN UND WISSEN .....	39
3.1 Hegels Begriff des Glaubens .....	42
3.2 Hegels Deutung des Verhältnisses von Glauben und Wissen	46
4. HEGELS DISKUSSION ALTERNATIVER POSITIONEN ZUM STATUS RELIGIÖSER ÜBERZEUGUNGEN .....	55

## TEIL II

Das Verhältnis der epistemischen Formen  
zu ihrem Inhalt

5. DAS VERHÄLTNIS DER EPISTEMISCHEN FORMEN ZU IHREM INHALT	63
5.1 Die Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Philosophie in der Einleitung der <i>Enzyklopädie</i> von 1830 . . . . .	64
5.2 Die geoffenbarte Religion . . . . .	70
5.2.1 Zur Gliederung des Abschnitts »B. Die geoffenbarte Religion« (Enz [1830] §§ 564-571) . . . . .	71
5.2.2 Hegels zweifache Definition der geoffenbarten Religion . . .	73
5.2.3 Wie funktioniert die Korrelation zwischen den Vermögen des subjektiven Geistes und den Gestalten des absoluten Geistes (Kunst, Religion, Philosophie)? . . . . .	77
5.3 Betrachtungen der christlichen Religion nach Inhalt und Form . . . . .	83
5.3.1 Denken und Nachdenken im Abschnitt »Die geoffenbarte Religion« . . . . .	84
5.3.2 <i>Gegenstände</i> und <i>Inhalt</i> von Religion und Philosophie . . . .	89
5.3.3 Die Vorstellung als epistemische Form der christlichen Religion . . . . .	97
5.3.4 Die Gemeinde als soziale Form der christlichen Religion . .	107
5.3.4.1 Das Seyn der Gemeinde oder: Die Explikation des Glaubens aus dem institutionalisierten Kultus der Gemeinde . . . . .	109
5.3.4.2 Hegels Konzept des praktischen Geistes: Zum Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit . . . . .	116
5.3.5 Zwischenfazit . . . . .	135

## TEIL III

Religion, Religionsphilosophie und Theologie:  
Arbeitsteilung oder methodischer Konflikt?

6. SPEKULATIVE PHILOSOPHIE UND CHRISTLICHE RELIGION UND DIE WESENSLOGISCHEN KATEGORIEN FORM UND INHALT . . . . .	139
6.1 Begriffliche Voraussetzungen: Das wesenslogische Verhältnis von ›Form und Inhalt‹ . . . . .	140
6.1.1 Die Ambivalenz des Explizierens und des Expliziten . . . . .	153
6.2 Sozial aufgeteilte Bedeutungsverwendung . . . . .	157
6.2.1 Putnams soziolinguistische Hypothese . . . . .	167
6.2.2 Zur Arbeitsteilung von Religion und spekulativer Philosophie bei Hegel . . . . .	171
6.3 Gott als Geist oder der Inhalt der geoffenbarten Religion in seinen drei Modi . . . . .	180
7. HEGELS VERSTÄNDNIS DER THEOLOGIE . . . . .	204
7.1 Hegels Zeitdiagnostik . . . . .	206
7.2 Um die Sache zu erörtern, muss Philosophie betrieben werden . . . . .	209
7.3 Das Verhältnis der Theologie zur spekulativen Religionsphilosophie am Beispiel des Atheismus- und Pantheismus-Vorwurfs . . . . .	214
8. HEGELS METAPHILOSOPHIE . . . . .	217
8.1 Philosophische Erkenntnis vs. Erbauungsliteratur . . . . .	218
8.2 Philosophischer Letztbegründungsanspruch und institutioneller Verweisungszusammenhang . . . . .	220
8.3 Religion ohne Philosophie . . . . .	222
8.4 Philosophie nicht ohne Religion . . . . .	224
8.5 Kontinuität und Kritik . . . . .	226



Schluss .....	233
Literatur .....	237
Register	
Personenregister .....	249
Sachregister .....	252

## VORWORT

Dieses Buch ist die überarbeitete Fassung meiner Dissertationsschrift, die ich im Herbst 2015 beim Fachbereich Geschichte/Philosophie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster unter dem Titel: *Das Verhältnis von Religion, Philosophie und Theologie bei Hegel* eingereicht und im Mai 2016 verteidigt habe.

Für die gemeinsame Diskussion früherer Fassungen der Kapitel dieser Arbeit, für hilfreiche Kritik und Überarbeitungsvorschläge gilt mein Dank den Teilnehmern des Doktorandenkolloquiums von Michael Quante in Münster, vor allem Simon Derppmann, Dominik Düber, Thomas Meyer, Amir Mohseni, David Schweikard und Katja Stoppenbrink. Besonderer Dank gebührt Tim Rojek für sein unermüdliches Engagement zum gemeinsamen Philosophieren in den vielen seit der Studienzeit ausgeheckten und gepflegten Lesekreisen.

Michael Quante danke ich für seine geduldige und großzügige Betreuung während der Arbeit an meiner Promotion, die vielen wertvollen Gespräche und konstruktiven Hinweise, die maßgeblich zum Abschluss des Buches beigetragen haben.

Mein besonderer Dank gilt auch Ludwig Siep für die sorgfältige Zweitkorrektur meiner Arbeit, für die vielen lehrreichen Gespräche über Hegel, sein unermüdliches Nachhaken und seine immer wohlmeinende Kritik.

Dem Felix Meiner Verlag sowie den Herausgebern der Reihe *Hegel-Studien – Beihefte*, Birgit Sandkaulen und Michael Quante, danke ich sehr herzlich für die Aufnahme meines Buches in diese Reihe.

Der Stiftung Mercator und der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste danke ich für ihre Unterstützung während meiner Zeit als wissenschaftlicher Mitarbeiterin, in dem von ihnen geförderten Projekt »Zur Rolle des Widerstandsrechts im Politischen Denken des 19. Jahrhunderts«.

Meinen Eltern danke ich für ihr stetes Zutrauen, dessen ich mir jederzeit gewiss sein konnte. Christian Bauer danke ich – mehr noch als für seine Hilfe bei der Einschätzung der theologischen Aspekte dieses Buches – für den beständigen Ansporn und seine beherzte Weigerung sich leicht beeindrucken zu lassen.

Nadine Mooren



## EINLEITUNG

Vom Linkshegelianismus bis zur Kritischen Theorie ist auf eine Unstimmigkeit im Verhältnis zu Religion und Theologie hingewiesen worden, die der spekulativen Philosophie Hegels aufgrund ihres idealistischen Totalitätsanspruchs zu eigen sei. Hegels Philosophie stehe zwar für die Säkularisation theologischer Transzendenz, dennoch könne er sein philosophisches System nur unter Zuhilfenahme theologischer Kategorien formulieren, die doch eigentlich überwunden sein sollten. So schreibt Ludwig Feuerbach 1843, dass »[d]ie spekulative Philosophie [...] zugleich die *Position*, zugleich die *Aufhebung oder Negation Gottes*, zugleich *Theismus*, zugleich *Atheismus*«<sup>1</sup> sei. Mehr als hundert Jahre später heißt es bei Theodor W. Adorno, dass es »[v]ielleicht [...] die tiefste Unstimmigkeit des Idealismus [ist], daß er einerseits Säkularisation zum Äußersten vollziehen muß, um nicht seinen Totalitätsanspruch zu opfern, andererseits jedoch sein Phantom vom Absoluten, die Totalität, allein in theologischen Kategorien aussprechen kann.«<sup>2</sup> Seit man begonnen hat, Hegels Werk zu rezipieren, ist sein Verhältnis zu Religion und Theologie umkämpfter Diskussionsgegenstand gewesen. Insbesondere nach Hegels Tod im Jahre 1831 entbrannte ein heftiger Streit um die angemessene Deutung seiner programmatischen These, dass das Verhältnis von Religion und Philosophie in einer Identität des Inhalts bei einem Unterschied der Formen bestehe – ein Streit, der letztlich zum Zerfall der Hegelschule führte.

Von einer Untersuchung der ideengeschichtlichen Bezüge zwischen Hegel und den nach ihm wirkenden Autoren des sogenannten Hegelianismus und seiner unterschiedlichen Parteigungen wird in dieser Arbeit abgesehen.<sup>3</sup> Dies gilt mit Ausnahme einiger sporadischer Seitenblicke, im Rahmen derer Hegels Position mit vornehmlich linkshegelianischen Autoren verglichen und kontrastiert wird, wo dies der näheren Differenzierung meiner Darstellung und der Stärkung der darin vorgebrachten Interpretationsthese hilfreich ist. Zum Zweck der Rekonstruktion der hegelschen Verhältnisbestimmung von Philosophie und Religion wurde stattdessen der Weg gewählt, ausgehend von seinem reifen Werk – wie es sich in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830) und seinem Vorlesungsmanuskript

<sup>1</sup> Feuerbach (1990 [1843]), S. 282, § 14; Hervorhebung im Original.

<sup>2</sup> Adorno (2003 [1966]), S. 201. Vgl. auch das Kapitel zu Hegels Geschichtsphilosophie in: Löwith (2004 [1952]), S. 61–69.

<sup>3</sup> Vgl. für eine solche Untersuchung etwa Toews (1985 [1980]) und McLellan (1969).

zur Religionsphilosophie (1821) findet – das Verhältnis von Religion und Philosophie als eine spezifische Konstellation der vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Weise der Welterschließung in den Mittelpunkt zu stellen. Die übergeordnete Fragestellung dieser Arbeit ist daher die nach den eigentümlichen Merkmalen der Konstellation von Religion, Theologie und spekulativer Philosophie. In dieser Untersuchung wird es vornehmlich um Hegels Stellung zur *christlichen* Religion und Theologie gehen.

Bei Autoren wie Ludwig Feuerbach, David Friedrich Strauß und Bruno Bauer ist das Verhältnis von Religion, Theologie und Philosophie (zeitlich) nach Hegel, aber nicht immer *im Sinne* Hegels weiter Gegenstand reger philosophischer Auseinandersetzungen geblieben. Obwohl Hegels Philosophie für alle der Ausgangspunkt ihrer Überlegungen ist, haben sie dennoch zum Teil sehr unterschiedliche Positionen ausformuliert, andere Schwerpunkte im Hinblick auf die Konstellation Religion-Theologie-Philosophie gelegt und unterschiedliche Schlussfolgerungen im Hinblick auf den Status der Theologie als wissenschaftlicher Disziplin und die Reichweite philosophischer Religionskritik gezogen. Im Vergleich mit diesen Positionen tritt darüber hinaus hervor, wie sehr unterschiedliche Erkenntnisinteressen dem Umgang mit dem Christentum eine je eigene Deutungsrichtung aufprägen. Dies wird besonders im Vergleich von Hegels und Feuerbachs Auffassung deutlich, die sich in ihrer Einschätzung, was das Wesen des Christentums sei, stark unterscheiden: Während Feuerbach explizit anthropologische Interessen verfolgt, wenn er in seiner Auseinandersetzung mit den Dogmen des Christentums die Rätsel des menschlichen Daseins zu ergründen sucht<sup>4</sup>, sieht Hegel die Bedeutung der religiösen Vorstellung und der christlichen Theologie in ihrem »Geistbegriff«<sup>5</sup>, den er im Rahmen seines wissenschaftlichen Systems entfalten will.

Ausgehend vom Fokus auf Hegels Verständnis der genannten Konstellation wird in dieser Untersuchung einerseits das Verhältnis näher betrachtet, das zwischen der Religion als vorwissenschaftlicher Weise der Weltdeutung und Hegels enzyklopädischer Anstrengung besteht, die unterschiedlichsten Arten von Wissen in einem wissenschaftlichen System philosophisch begründet zu verorten. Andererseits gilt es, das Verhältnis zwischen spekulativer Philosophie und christlicher Theologie, die beide die Leistung einer wissenschaftlichen Explikation religiöser Vorstellungen für sich beanspruchen, zu untersuchen. Die hier beabsichtigte Rekonstruktion der hegelschen Verhältnisbestimmung von Religion und Philosophie entspricht also – dies

<sup>4</sup> Vgl. Feuerbach (2005 [1849<sup>3</sup>]).

<sup>5</sup> Jaeschke (2010), S. 468, Sp. 2.

ist eine erste These dieser Arbeit – einer Untersuchung von zwei Problembe-  
reichen. Insofern das Verhältnis der spekulativen Philosophie zur Religion  
(qua religiöser Glaubenspraxis) kategorisch verschieden ist vom Verhältnis  
zwischen spekulativer Philosophie und christlicher Theologie, schließen sich  
an diese Konstellationen jeweils unterschiedliche Fragen an:

Im Falle der Relation ›Religion – spekulative Philosophie‹ soll es um die  
Frage gehen, welche Relevanz der Inhalt insbesondere der christlichen Re-  
ligion für die Philosophie Hegels und sein enzyklopädisches System besitzt.  
Warum bezieht Hegel sich auf die Inhalte des Christentums? Wie bettet er  
sie in sein System ein? Und welchen Sinn hat es für sein philosophisches  
Unternehmen, diese Inhalte aufzugreifen und weiterzuentwickeln? Zur Be-  
antwortung dieser Fragen gilt es vor allem Hegels These zu erörtern, dass  
Religion und spekulative Philosophie den gleichen Inhalt haben, ihn aber  
mithilfe unterschiedlich verfasster (Bewusstseins-)Formen zum Ausdruck  
bringen. Die methodische Reflexion auf die alltäglichen Lebensregungen  
und existentiell bedeutsame Deutungen der Wirklichkeit entspricht den  
Aufgaben und dem Kompetenzbereich eines eigenen Berufszweiges: dem des  
Philosophen. Methodische Reflexion ist ein originär philosophisches Erfor-  
dernis. Zwar ist auch unser Alltagsbewusstsein punktuell von Phasen der  
Reflexion und des Nachdenkens bestimmt, die Stabilität unserer den Alltag  
tragenden Überzeugungen gründet jedoch in den Gewohnheiten, einver-  
leibten Überzeugungen und Haltungen, die wir als Individuen im Rahmen  
unserer Sozialisation erwerben. In diesem Zusammenhang ist für Hegel der  
Begriff der Gemeinde relevant. Diese erhält als institutionalisierte Praxis  
die Einsichten und Handlungsweisen, die das soziale Leben der religiösen  
Subjekte fundieren. Nimmt die Religion eine vernünftige Form an, dann  
stiftet sie als eine Lebensform nicht nur bestimmte Gewohnheiten, sondern  
trägt, wie Hegel meint, zum Erhalt einer Gefühlsbildung und Gesinnung bei,  
die dem gemeinsamen Sozialleben in besonderer Weise förderlich sind (vgl.  
GW 14,1: S. 214). Alltägliche Weisen des Fürwahrhaltens – Hegel macht hier  
insbesondere die ›Vorstellungsform‹ namhaft –, die sich von der Erkenntnis-  
weise der Philosophie unterscheiden, sind dafür unverzichtbar.

Die zweite Relation, die in dieser Arbeit untersucht werden soll, ist von  
Anfang an anders gelagert: Weil sowohl die Theologie als auch die spekula-  
tive Religionsphilosophie eine Theorie über die religiöse Praxis entfalten, er-  
gibt sich das Problem, wie Hegel die jeweilige methodische Eigenständigkeit  
der beiden Explikationspraxen begründen kann.<sup>6</sup> Lassen sich die Zuständig-

<sup>6</sup> Zum Rechtfertigungsdruck, der diesbezüglich auf der Theologie lastet, vgl. Pan-  
nenberg (1987), S. 9ff.; Schaeffler (1980), S. 20 und Sauter (1973), S. 211 ff.

keiten von Theologie und Religionsphilosophie im Sinne ihrer Komplementarität klären und so konfliktfrei aufteilen? Oder entsteht ein Konflikt um die Deutungshoheit? Welche Ansprüche liegen den jeweiligen Disziplinen zugrunde? Bei der Rekonstruktion der hegelschen Analyse der faktischen Theologie seiner Zeit soll das Augenmerk auch auf die Frage gerichtet werden, ob Hegel generell eine Eigenständigkeit der Theologie zugesteht oder nicht. Weist er ihr im Rahmen seines Systems der Wissenschaften einen Platz neben der Religionsphilosophie zu, so wie er bspw. auch ein Nebeneinander von Naturwissenschaften und Naturphilosophie nicht nur als möglich, sondern den Bezug der naturphilosophischen Betrachtung auf die empirischen Naturwissenschaften auch als philosophisch hilfreich ansieht?<sup>7</sup> Oder hat die philosophische Auseinandersetzung mit der theologischen Explikation der Religion kritische Implikationen im Hinblick auf den wissenschaftstheoretischen Status und das Selbstverständnis der Theologie?

Blickt man auf die gegenwärtige philosophische Auseinandersetzung mit Fragen der Religion im Kontext moderner Rechtsstaatlichkeit mit säkularem Selbstverständnis, ist ein Echo der religionsphilosophischen Thesen Hegels weiterhin deutlich vernehmbar. Ein zentrales Interesse der aktuellen Diskurse gilt der Frage nach einem produktiven Umgang mit tradiertem religiösen Gedankengut. Hier ist insbesondere an die Debatte zu denken, die Jürgen Habermas vor einigen Jahren angestoßen hat. Darin geht es um den von Habermas angeregten Gedanken einer rettenden Übersetzung religiöser Überzeugungen in eine säkulare Sprache.<sup>8</sup> Obgleich somit ein Bewusstsein dafür vorhanden ist, dass Religionen und Glaubensgemeinschaften für säkulare Gesellschaften »wichtige [...] Ressourcen der Sinnstiftung«<sup>9</sup> darstellen können, sind die Beweislasten in der »aufgeklärte[n] Moderne«<sup>10</sup> klar verteilt: Begründungen für rechtlich und moralisch relevante Auffassungen sollen auf »normativ einsichtige Weise«<sup>11</sup>, d. h. in säkularer Sprache geleistet werden. Konsens scheint darüber zu herrschen, dass eine religiös (etwa christlich) imprägnierte Philosophie, die sich nicht von einer bestimmten religiösen Weltanschauung freimachen kann, gemessen am säkularen Selbstverständnis vieler gegenwärtiger Philosophen ein Schreckgespenst darstellt. Diesem Verständnis zufolge diskreditiert sich eine christliche Philosophie aufgrund ihrer Nähe zur Religion. Sie ist ein peinlicher intellektueller Rück-

<sup>7</sup> Vgl. dazu § 12 und die Anmerkung zum § 246 in Hegels *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* von 1830.

<sup>8</sup> Vgl. etwa Habermas (2008), S. 26 ff.

<sup>9</sup> Habermas (2005), S. 119–154. Hier: S. 137.

<sup>10</sup> Habermas (2008), S. 26.

<sup>11</sup> Ebd. S. 30.

fall auf schon überwunden Geglaubtes. Es scheint zu gelten, was ein Zeitgenosse Hegels, Arthur Schopenhauer, schon im Jahr 1850 konstatierte: Christliche Philosophie ist »unanständig«<sup>12</sup>.

Vor dem Hintergrund dieses säkularen Selbstverständnisses gewinnt die Frage nach Hegels philosophischer Stellung zur Religion an Brisanz. Vertritt er doch an zentraler Stelle seines philosophischen Systems – im Abschlusskapitel seiner *Enzyklopädie* – die These einer »inhaltlichen Identität« von christlicher Religion und spekulativer Philosophie. Der zentrale Inhalt des Christentums, auf den die Philosophie sich positiv beziehen kann, ist nach Hegel der Begriff des Geistes bzw. der begriffliche Zusammenhang von Einzelheit und Allgemeinheit, der in der christologischen Lehre des Todes und der Auferstehung Jesu Christi zum Ausdruck kommt. Auf die Frage, wie Hegel es letztlich mit Religion und Theologie hält, soll insbesondere im letzten Abschnitt dieser Untersuchung eingegangen werden, in dem sein Verhältnis zur Theologie untersucht und das Problem der Abgrenzung von christlicher Theologie und spekulativer Philosophie formuliert und erörtert wird. Dabei besitzt, das kann an dieser Stelle erst einmal nur angedeutet werden, die kritische Bestimmung der unterschiedlichen Formen des Fürwahrhaltens und Explizierens semantischer Gehalte, wie sie für Religion, Theologie und Philosophie jeweils charakteristisch sind, große Wichtigkeit. Erst wenn man auch dieser formalen Differenzierung Rechnung trägt, die die Behauptung von der Inhaltsidentität notwendig ergänzt, kann Hegels Ansatz angemessen rekonstruiert werden. Das Verhältnis unterschiedlicher Formen zu einem gemeinsamen Inhalt stellt eine Denkfigur dar, um die auch die durch Habermas angeregte Diskussion der Religion kreist – wobei sie heute nicht wie bei Hegel Bestandteil einer genuin religionsphilosophischen Erörterung ist, sondern vielmehr aufgrund von Problemen aus dem Gegenstandsbereich der Politischen Philosophie von Interesse ist. In Habermas' Forderung, dass die »Gläubigen [...] ihre religiösen Überzeugungen in eine säkulare Sprache übersetzen müssen, bevor ihre Argumente Aussicht haben, die Zustimmung von Mehrheiten zu finden«<sup>13</sup>, ist Hegels Philosophie und die von ihm bestimmte Aufgabe einer philosophischen Transformation des religiösen Inhalts »in die Form des Gedankens und des Begriffs« (Enz [1830] § 5; GW 20: S. 43, Z. 19 f.) als gedankliches Erbe wiedererkennbar.

In dieser Untersuchung soll gezeigt werden, dass Hegel sich mit dem Gegenstand der Religion bzw. Religionen an sich wie auch mit ihrem Verhältnis zu anderen vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Formen

<sup>12</sup> Schopenhauer (1977), S. 161.

<sup>13</sup> Habermas (2001), S. 21.



des Wissens sowohl im Rahmen seiner philosophischen Enzyklopädie wie auch in seinen Vorlesungen umfassend auseinandergesetzt hat. Dabei wird mit der Rekonstruktion seines Verhältnisses zu Religion und Theologie der Schwerpunkt auf seine Ausführungen ab 1812 (dem Jahr, in dem der erste Teil seiner *Wissenschaft der Logik* erscheint) gelegt, die im Hinblick auf seine Analyse der relevanten epistemischen Formen und seine wissenschaftstheoretischen Erörterungen des Verhältnisses von spekulativer Philosophie und christlicher Theologie beleuchtet werden sollen. Die Textgrundlage meiner Interpretation bilden die drei Ausgaben der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817, 1827, 1830), der zweite Teil von Hegels *Wissenschaft der Logik*, *Die Lehre vom Wesen* (1813), und das Manuskript zu Hegels religionsphilosophischen Vorlesungen aus dem Jahre 1821. In der Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Philosophie und Religion als Form des vorwissenschaftlichen Fürwahrhaltens wird dafür argumentiert, dass sich Hegels diesbezügliche Ausführungen im Sinne einer sozial aufgeteilten Bedeutungsverwendung interpretieren lassen. Damit soll allerdings nicht nur gezeigt werden, dass seine Konzeption mit bestimmten Aspekten der Theorie der sprachlichen Arbeitsteilung übereinstimmt oder vergleichbar ist, wie sie von Hilary Putnam in »Die Bedeutung von ›Bedeutung«« vorgelegt wurden. Bloße Ähnlichkeiten mit modernen Konzeptionen sind naturgemäß noch kein Grund für die Güte philosophischer Argumente. Sinn der so angelegten Interpretation ist es vielmehr, die Explikationspotentiale herauszuarbeiten, die sich aus dem Gedanken des arbeitsteiligen Verhältnisses der religiösen Praxis und der wissenschaftlich verfahrenen Philosophie im Hinblick auf ihre Vereinbarkeit und wechselseitige Ergänzung ergeben. Anders als im Falle des philosophischen Verhältnisses zur Theologie fördert die Rekonstruktion des Verhältnisses von Philosophie zu Religion aufgrund der arbeitsteiligen Aufteilung von spezifischen Kompetenzen und Zuständigkeiten einen konfliktlösenden Ansatz zu Tage. Weil Hegels Ausführungen hierzu nichtsdestotrotz recht knapp sind, werden bestimmte Aspekte von Putnams Theorie hinzugezogen, um die von Hegel angedeuteten Stoßrichtungen deutlicher herausarbeiten und seine Auffassung schärfer konturieren zu können.

## ZUR GLIEDERUNG DER ARBEIT

Um Hegels Konzeption des Zusammenhangs von Religion, Theologie und spekulativer Philosophie angemessen in den Blick zu nehmen und auf diese Weise insbesondere seine kontrovers diskutierte Form-Inhalts-These einer Interpretation im Hinblick auf das Verhältnis von Religion und Philosophie zuzuführen, sollen die folgenden Untersuchungsschritte unternommen werden, die in der Reihe ihrer Nennung der Abfolge der Kapitel entsprechen:

### TEIL I

Ausgehend von der These, dass Hegels Bestimmung der inhaltlichen Identität bei einem Unterschied der Form die zentrale Bestimmung seiner Auffassung zum Verhältnis von Religion und Philosophie darstellt, beginnt die Untersuchung mit einigen grundlegenden Erörterungen zum Kontext dieser Verhältnisbestimmung innerhalb des hegelschen Systems. Zu diesem Zweck wird der Aufbau der Lehre vom absoluten Geist, mit dem Hegel sein reifes System abschließt, dargestellt, denn in diesem Systemteil werden Religion und Philosophie als Gestalten des absoluten Geistes entfaltet. Im Zuge dieser Darstellung wird der hegelsche Gebrauch des Wissensbegriffs erörtert (Abschnitt I.2) sowie sein Umgang mit der traditionellen Unterscheidung von Glauben und Wissen (Abschnitt I.3). Kapitel I schließt mit einer Erörterung von vier Positionen zum Status religiöser Einstellungen ab, wie Hegel sie im Rahmen seiner religionsphilosophischen Vorlesungen skizziert; dabei handelt es sich zum Teil um theologische Positionen, zum Teil aber auch um das Selbstverständnis religiöser Subjekte (Abschnitt I.4).

### TEIL II

Das zweite Kapitel dient der näheren Untersuchung der epistemischen Formen von Religion und Philosophie, dem Verhältnis der religiösen Vorstellung und dem philosophischen Begriff zu ihrem gemeinsamen Inhalt. Dazu wird in Abschnitt II.5.1 zunächst der Einleitungsparagraph der *Enzyklopädie* von 1830 auf Einsichten in das Verhältnis von Religion und Philosophie beleuchtet. Da Hegel sich bei der begrifflichen Entwicklung des Übergangs

von der Religion zur spekulativen Philosophie im Rahmen seiner Lehre vom absoluten Geist an der Gestalt der christlichen Religion orientiert, soll in Abschnitt 5.2 seine Charakterisierung dieser von ihm so genannten ›geoffenbarten Religion‹ rekonstruiert werden. Aufgrund der Mehrdeutigkeit des hegelschen Religionsbegriffs sollen in Abschnitt 5.3 die begrifflichen Mittel präsentiert werden, die Hegel anbietet, um den Unterschied zwischen Religion und Theologie stabil zu halten. Als hilfreich erweist sich hierbei Hegels Konzeption des ›Denkens‹, die zwischen einem religiösen Denken im weiten Sinne und einem Denken im engeren Sinne (resp. Nachdenken) zu unterscheiden erlaubt. Im Rahmen dieser Interpretation kann die gegenwärtig diskutierte Unterscheidung von implizitem und explizitem Denken<sup>14</sup> fruchtbar gemacht werden (vgl. Abschnitt 5.3.1). Die daran anschließenden drei Abschnitte konzentrieren sich auf das Verhältnis der Philosophie zum religiösen Vorstellen als vorwissenschaftlicher Glaube: Sie widmen sich u. a. den unterschiedlichen Implikationen, die Hegels These der Gemeinschaftlichkeit der Gegenstände von Religion und Philosophie *einerseits* und seine These der inhaltlichen Identität der beiden Erkenntnisprojekte *andererseits* besitzen. Darauf folgt ein Abschnitt zu Hegels Begriff der Gemeinde. Damit soll, über die Betrachtung der christlichen Vorstellungsform hinaus, in den Blick genommen werden, wie sich der Glaube an Gott in der kultischen Praxis entfaltet und zur Darstellung gebracht wird. Kapitel II endet mit einem Zwischenfazit, in dem die bis dorthin erarbeiteten Interpretationsergebnisse zusammengestellt werden.

### TEIL III

Kapitel III beginnt ausgehend vom erreichten Zwischenergebnis mit der Interpretation der Inhaltsidentität und des Formunterschieds von christlicher Religion und spekulativer Philosophie. Hierzu wird eine Rekonstruktion der von Hegel im Rahmen seiner Wesenslogik entfalteten Form-Inhalts-Grammatik<sup>15</sup> vorgenommen, die in dieser Untersuchung als begriffliche

<sup>14</sup> Vgl. die Beiträge von Brandom (1994) und (2001) sowie die neueren Arbeiten im Band *Implizites Wissen. Epistemologische und handlungstheoretische Perspektiven* (2012). Wie bei Brandom erläutert geht das expressivistische Modell vom Explizitmachen des Impliziten bis auf die Romantiker zurück (vgl. Brandom (2001), S. 28 f.). Aus einer losen Anlehnung an die genannten Arbeiten versteht sich in dieser Untersuchung auch die Rede von ›unentfalteten‹ und ›entfalteten‹ Bedeutungsgehalten (siehe dazu vor Allem Teil III).

<sup>15</sup> ›Grammatik‹ meint hier im Anschluss an den späten Wittgenstein die philosophisch beschreibbaren innersprachlichen Regeln, nach denen ein Wort gebraucht wird,

Voraussetzung der hegelschen Verhältnisbestimmung verstanden wird (vgl. Abschnitt III.6.1). Diese Rekonstruktion wird dann im nächsten Schritt meiner Darstellung mit der Deutung verbunden, dass sich Hegels Konzeption des Verhältnisses von Religion und Philosophie als Theorie der geteilten Bedeutungsverwendung verstehen lässt (vgl. Abschnitt III.6.2). Abgeschlossen wird die Untersuchung mit einem Abschnitt über diejenigen metaphilosophischen Ansichten Hegels, die sich ausgehend von seiner Auseinandersetzung mit der Religion herausarbeiten lassen (vgl. Abschnitt III.8), sowie einer Rekonstruktion einschlägiger Textstellen zu Hegels Verständnis der Theologie (vgl. Abschnitt III.7).

bzw. die Struktur, die einen Phänomenbereich organisiert. Vgl. hierzu auch die sprachphilosophischen Ausführungen in Blume/Demmerling (1998), S. 125 und 247.

## VERZEICHNIS DER VERWENDETEN SIGLEN

MsRelphil	=	Hegels Vorlesungsmanuskript zur <i>Religions-Philosophie</i> von 1821
Enz [1830]	=	Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)
Enz [1827]	=	Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)
Enz [1817]	=	Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)
<i>Grundlinien</i>	=	Grundlinien der Philosophie des Rechts

Zitiert wird, wo nicht anders angegeben, nach den Ausgaben der Gesamten Werke, die in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft von der Hegel-Kommission der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und dem Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum herausgegeben wurden.

Die Hervorhebungen wurden, wo nicht anders ausgewiesen, nach dem Original wiedergegeben. Gesperrt Gedrucktes wurde in dieser Arbeit durch Kursivierung abgebildet. Auf Anmerkungen Hegels wird mit ›A‹, auf seine Randnotizen mit ›N‹ Bezug genommen.

## TEIL I

### Religion und Philosophie in Hegels Lehre vom absoluten Geist



## 1. DAS VERHÄLTNIS VON RELIGION UND PHILOSOPHIE BEI HEGEL

In diesem Abschnitt sollen einige erste Hinweise gegeben werden, die als *inhaltlicher Leitfaden* für die in dieser Arbeit beabsichtigte Interpretation dienen. In ihrer allgemeinsten Form besteht die These Hegels, die für dessen Religionsphilosophie von zentraler Bedeutung ist, darin, dass das Verhältnis von Religion und Philosophie als ›Identität des Inhalts bei einem Unterschied der Form‹ zu interpretieren ist. Damit umfasst Hegels Konzeption zum einen die Annahme einer *inhaltlichen* Identität<sup>16</sup> von Religion und Philosophie. Zum anderen setzt sie aber auch eine Differenz zwischen beiden voraus, die ihren Grund in den je spezifischen Erkenntnisformen von Religion und Philosophie hat:

»Worauf es ganz allein ankommt, ist der Unterschied der Formen des spekulativen Denkens von den Formen der Vorstellung und des reflectirenden Verstandes. [...] Nur auf den Grund dieser Erkenntniß der Formen läßt sich die wahrhafte Ueberzeugung, um die es sich handelte, gewinnen, daß der Inhalt der Philosophie und der Religion derselbe ist, [...]« (Enz [1830] § 573 A; GW 20: S. 555, Z. 21–S. 556, Z. 2)

Bei ›Form und Inhalt‹ handelt es sich um ein Kategorienverhältnis, dessen terminologisch-technische Eigenheiten in der hegelschen *Wesenslogik* eingeführt werden<sup>17</sup> und die in dieser Arbeit im Hinblick auf Hegels Religions-

<sup>16</sup> An späterer Stelle wird sich zeigen, dass es sinnvoller ist, von einer Kontinuität als von einer Identität zu sprechen (vgl. Abschnitt 5.3.2). Da Hegels Begriff von Identität sehr speziell ist und darüber hinaus je nach Kontext verschieden verwendet wird, soll mit dem Begriff der ›Kontinuität‹ eine schwächere Konnotation aufgerufen werden.

<sup>17</sup> Hegels nähere Bestimmung von Form und Inhalt in der Begriffslogik wird in dieser Arbeit nicht zum Gegenstand gemacht. Mit Blick auf Hegels Systemanspruch mag die Beschränkung auf die *Wesenslogik* als zu kurz gegriffen erscheinen. Allerdings dient diese Arbeit nicht zur Klärung interner Probleme der hegelschen Logik, sondern soll vorrangig dazu verhelfen, ein Gefüge unterschiedlicher Medien der kulturellen Selbstverständigung und Erkenntnis aufzuhellen. Nicht nur um der Gefahr zu entgehen, sich in den Untiefen von Hegels Logik zu verlieren, erwies sich der pragmatisch-selektive Rückgriff auf ausgewählte Passagen seiner *Wesenslogik* als geeignet. Die logisch-semanticen Hilfsmittel, die sich anhand dieser erarbeiten lassen, ermöglichen – das soll im Verlauf der Arbeit gezeigt werden – eine fruchtbare Rekonstruktion des hier interessierenden Verhältnisses von Religion und Philosophie.



philosophie zu bestimmen sind. Um seine Auffassung des Verhältnisses von Religion und Philosophie verständlich zu machen, scheint es daher sinnvoll, die Funktion, die den Kategorien Form und Inhalt dabei zukommt, anhand eines Rückbezugs auf den Abschnitt »Form und Inhalt« der *Wesenslogik* zu erhellen. Dies wird in Abschnitt III.6.1 zu leisten sein, in dem die Kategorien »Form und Inhalt« als die begrifflichen Voraussetzungen von Hegels Theorie untersucht werden.

Hegel stellt Religion und Philosophie zusammen mit der Kunst in seiner Lehre vom absoluten Geist als Realisierungen der Selbsterkenntnis des Absoluten dar. Alle drei Gestalten werden in diesem Zusammenhang daraufhin untersucht, inwiefern sie den »Begriff des Geistes [...] [, der] seine *Realität* im Geiste [hat] [...] als das *Wissen* der absoluten Idee« (Enz [1830] § 553; GW 20: S. 542, Z. 4 f.) realisieren. Aufgrund seiner Doppeldeutigkeit kann man den Begriff des »Wissens der absoluten Idee« sowohl als Genitivsubjekt (die Idee ist Subjekt des Wissens) wie auch als Genitivobjekt (die absolute Idee ist Gegenstand des Wissens: das meint ein Wissen *von* der absoluten Idee) lesen. Im Hinblick auf die Lesart als *genitivus objectivus* wird im Rahmen der allgemeinen Bemerkungen zur Struktur des absoluten Geistes (Abschnitt I.2) zu fragen sein, um wessen Wissen es sich beim »Wissen der absoluten Idee« handelt: Geht es um das Wissen des über die Sachverhalte (sc. Kunst, Religion und Philosophie) nachdenkenden Philosophen oder Lesers? Inwieweit spielt die binnenperspektivische Deutung, d. h. die (vorphilosophische) Selbstinterpretation religiöser Subjekte eine Rolle für Hegels Darstellung? Welche Relevanz besitzt die Eigenleistung von Individuen, die sich bspw. im Gebet auf den absoluten Geist beziehen? Dass die absolute Idee sich selber wisse (so in der Lesart des *genitivus subjectivus*), dass sich also diese Struktur selbstreferentiell verhalte, besitzt demgegenüber im Rahmen des hegelschen Systems, in dem logische Verhältnisse sich selbst konstituieren und begründen sollen, eine eigene Plausibilität.

Innerhalb des Gesamtargumentationsganges des Abschnittes »Der absolute Geist« stellt die Philosophie eine argumentative und systematische Weiterentwicklung gegenüber der Gestalt der Kunst und der Religion dar. Während die spezifische Form der Religion die »Vorstellung« (Enz [1830] § 565; GW 20: S. 551, Z. 5) ist, im Rahmen derer sich Form und Inhalt des Wissens folgendermaßen verhalten:

»Diese [die Vorstellungsform; N.M.] giebt den Momenten seines Inhaltes [dem Inhalt, auf den sich der (vorstellende) Geist bezieht; N.M.] [...] Selbstständigkeit und macht sie gegen einander zu Voraussetzungen, und *aufeinander folgenden* Erscheinungen und zu einem Zusammenhang *des Gesche-*

*hens nach endlichen Reflexionsbestimmungen [...]*« (Enz [1830] § 565; GW 20: S. 551, Z. 5–8)

wodurch sich »die *Form* von dem *Inhalte*« (Enz [1830] § 566; GW 20: S. 551, Z. 12) trenne, wird mit der theoretischen Einstellung der Philosophie der Anspruch erhoben, dass diese die

»*Befreiung* von der Einseitigkeit der Formen [von Kunst und Religion; N.M.] und Erhebung derselben in die absolute Form, die sich selbst zum Inhalte bestimmt und identisch mit ihm bleibt« (Enz [1830] § 573; GW 20: S. 555, Z. 13–15),

leiste. Hegel hebt damit in Opposition zu den Formen von Kunst und Religion hervor, dass sich mit der Philosophie die Trennung von Form und Inhalt zu einer *Identität* von Form und Inhalt weiterentwickelt, wodurch die Philosophie »zu einem Erkennen von der Nothwendigkeit des *Inhalts*« (Enz [1830] § 573; GW 20: S. 555, Z. 6 f.) beitrage. Was die Einführung dieser Konstellation der Kategorien Form und Inhalt im Ausgang von der Religion bedeuten soll und wie Hegel sie begründet, ist im Laufe der Untersuchung erst noch zu erörtern. Hier kann zunächst nur darauf hingewiesen werden, dass die Form der Religion nach Hegel mit der Unzulänglichkeit einhergeht, die Identität von Form und Inhalt nicht angemessen realisieren zu können. Dieses Defizit soll durch die Philosophie überwunden werden.

Darüber hinaus fungiert der Abschnitt »Die geoffenbarte Religion« aber auch als philosophisch-didaktische Hinführung von der *Religion* zur *Philosophie*, insofern Hegel den Anspruch hat, zeigen zu können, dass der Gegenstandsbereich Ersterer gemäß seiner eigenen begrifflichen Vorgaben auf einen komplexeren zweiten Bereich verweist. Auf diese Weise möchte Hegel zeigen, dass eine adäquate Explikation der Religion, aufgrund der ihr eigenen Vorgaben, zunehmend auf begriffliche Mittel einer neuen Gestalt des absoluten Geistes angewiesen ist. Diese Gestalt erweist sich am Ende der Darstellung der *geoffenbarten Religion* als eine neue »Form der Wahrheit« (Enz [1830] § 571; GW 20: S. 553, Z. 25), in der »die Wahrheit der Gegenstand der *Philosophie*« (ebd. Z. 25 f.) ist. Auf diese Weise wird das Verhältnis von Religion und Philosophie laut Hegel im Zuge der Analyse des – im Manuskript zur *Religions-Philosophie* so genannten – »religiösen Standpunkts« (MsRelphil S. 33, Z. 5) thematisch, wobei er den Übergang zur Philosophie als eine *Selbstaufhebung* der Religion begreift.<sup>18</sup> Dabei darf die Darlegung

<sup>18</sup> Auf diese Form der immanenten Kritik wird in Abschnitt III.6.3 detaillierter Bezug genommen.

des Zusammenhangs von Christentum und spekulativer Philosophie, wie Hegel sie in seinem System bietet, nicht mit der faktischen historischen Entwicklung der spekulativen Philosophie und ihrer Methode verwechselt werden, denn Hegel hat in sein System ganz unterschiedliche Gedankenfiguren integriert, so etwa auch aristotelische, spinozistische und neuplatonische. Daran gemessen stellte der Übergang von der christlichen Dogmatik zur spekulativen Philosophie nicht nur eine grobe Vereinfachung dar, sondern wäre entwicklungsgeschichtlich schlicht falsch. In dieser Untersuchung wird daher davon ausgegangen, dass Hegels Darstellung des Verhältnisses von Religion und Philosophie in erster Linie die Entfaltung des systematischen Zusammenhangs von Religion und Philosophie bezweckt sowie einem wissenschaftstheoretischen Interesse am Verhältnis von Theologie und Philosophie geschuldet ist. Ziel dieser Arbeit ist daher auch die Aufhellung solcher systematischen und wissenschaftstheoretischen Verhältnisse. Gemäß diesem Erkenntnisinteresse lassen sich vier Anhaltspunkte für die Rekonstruktion von Hegels Explikation des Verhältnisses von Religion und Philosophie benennen, die sich aus seiner Anordnung der verschiedenen Gestaltungen des absoluten Geistes (sc. Kunst, Religion und Philosophie) ergeben:

*Erstens* findet sich, dass den Gestalten, *sofern* sie überhaupt Gestalten des absoluten Geistes sind, eine gewisse Gleichrangigkeit zukommt. Hegel begründet den Sinn einer solchen Gleichrangigkeit mit seinem weitgefassten Begriff von Wissen. Dieser wird in Abschnitt I.2.2 diskutiert und gibt an, aufgrund welcher gemeinsamen Merkmale bestimmte Gegenstandsbereiche im Rahmen der Lehre vom absoluten Geist von Interesse sind.

*Zweitens* scheint der Anordnung von Kunst, Religion und Philosophie aber auch das Bild eines sich stufenartig vollziehenden Aufstiegs zugrunde zu liegen.

*Drittens* finden sich Hinweise dafür,<sup>19</sup> dass in die Bestimmung des Verhältnisses von Kunst und Religion zur Philosophie die Vorstellung einer Unterfütterung oder begründenden Fundierung der ersteren beiden durch die Letztere eingegangen ist; ein Verhältnis, durch das die Philosophie gegenüber Religion und Kunst eine Sonderfunktion erhalte (vgl. hierzu Ab-

<sup>19</sup> Als Beleg für diesen Anspruch vgl. etwa Enz [1830] § 572; GW 20: S. 554, Z. 21: »Diese Wissenschaft [die Philosophie; N.M.] ist [...] die Einheit der Kunst und Religion [...].« Darüber hinaus heißt es von der Philosophie, sie sei »der denkend erkannte Begriff der Kunst und Religion« (ebd. GW 20: S. 555, Z. 2), insofern als sie sich »zu einem Erkennen von der Nothwendigkeit des Inhalts der absoluten Vorstellung sowie von der Nothwendigkeit der beiden Formen« (Enz [1830] § 573; GW 20: S. 555, Z. 6 f.), d. h. den spezifischen Formen der Kunst und der Religion, bestimme.

schnitt III.6.1).<sup>20</sup> Dem Manuskript zur Religionsphilosophie lässt sich die Auffassung entnehmen, dass zwischen dem Anspruch der Religion und dessen Einlösung eine Diskrepanz zu diagnostizieren sei: Einerseits schreibt Hegel der christlichen Religion dort zu, dass sie – sofern sie ihre Vorstellungen vorbringe – beanspruche, »daß sie nicht ein subjectives sey, sondern zugleich als an und für sich seyender, absoluter objectiver Inhalt [Geltung beanspruche; N.M.] d. h. mit der Bestimmung der Wahrheit« (ebd. S. 27) auftrete. Andererseits aber heißt es auch, dass »der Inhalt der Religion nicht für sich selbst Wahrheit seyn könne« (S. 79), sondern diesbezüglich auf die Philosophie angewiesen sei, die erst den Inhalt und die ihm angemessene Form im Begriff zufriedenstellend zusammenführe (vgl. S. 79 ff.).<sup>21</sup>

*Viertens* stellt Hegel im Hinblick auf die drei Gestalten des absoluten Geistes jeweils auch eine spezifische soziale Eigenleistung heraus. Jede der drei Gestalten besitzt aufgrund ihrer besonderen Ausdrucksform etwas, das nicht durch eine der anderen Formen ersetzt werden kann. In diesem Sinne gehört es auch zur Aufgabe der Philosophie, die »Nothwendigkeit der beiden Formen« (Enz [1830] § 573; GW 20: S. 555, Z. 8) – die der künstlerischen Anschauung und diejenige der christlichen Vorstellung und ihrer Form des Glaubens – einzusehen. Die spezifische Eigenleistung der Form der Religion in Abhebung vom begrifflichen Denken, das die Philosophie kennzeichnet, ist Gegenstand von Abschnitt III.6.2, in dem Hegels Konzeption als Theorie der sozial aufgeteilten Bedeutungsverwendung rekonstruiert wird. So heißt es etwa in der Anmerkung zu § 573 der *Enzyklopädie*, dass »die Religion [...] die Wahrheit für alle Menschen« (GW 20: S. 556, Z. 4) ist, oder auch in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der *Enzyklopädie* (GW 20: S. 13, Z. 24 f.): »Die

<sup>20</sup> Analoge Verhältnisse weisen auch andere Teile des hegelschen Systems auf. So z. B. die Logik mit ihrer dreifachen Gliederung in Seins-, Wesens- und Begriffslogik oder auch Hegels Rechtsphilosophie bestehend aus den Teilen »Das abstrakte Recht«, »Die Moralität« und »Die Sittlichkeit«. Hegel stellt jeweils die ersten beiden Teile dem letzten Teil dieser Dreierstrukturen gegenüber: Seins- und Wesenslogik, die zusammen die objektive Logik bilden, stehen der Begriffslogik als subjektiver Logik gegenüber (vgl. Hegel, »Vom Begriff im Allgemeinen«, GW 12: S. 11); abstraktes Recht und Moralität unterscheiden sich als »Sphäre[n]« mit einem nur ausschnittshaften Betrachtungsskopos von der Sittlichkeit als ihrer komplexen Einheit (vgl. *Grundlinien* § 33; GW 14,1: S. 48, Z. 14 und 22). Ähnlich verhalten sich innerhalb der hegelschen Geistphilosophie subjektiver, objektiver und absoluter Geist zueinander: »Die zwei ersten Theile der *Geisteslehre* befassen den *endlichen* Geist.« (Enz [1830] § 386; GW 20: S. 383, Z. 23). Der dritte Teil soll den unendlichen Geist ausmachen.

<sup>21</sup> Hegel greift hiermit auch auf die Bestimmung des Begriffs als die Einheit von Form und Inhalt am Ende seiner *Logik* zurück. Der Begriff wird dort ausgehend von der Betrachtung epistemischer Formen der »Idee des Erkennens« und schließlich der »absoluten Idee« als die spezifische Methode der Philosophie entwickelt.

Religion ist die Art und Weise des Bewußtseyns, wie die Wahrheit für alle Menschen ist« im Gegensatz zur Philosophie als »wissenschaftliche Erkenntniß der Wahrheit [...] [, die] eine besondere Art ihres Bewußtseyns [ist], deren Arbeit sich nicht Alle, vielmehr nur wenige unterziehen« (ebd. Z. 25–27).

Da Hegel das Verhältnis von Religion und Philosophie im Rahmen seiner Theorie des *absoluten Geistes* expliziert, werde ich im nächsten Abschnitt (2.) skizzieren, was nach Hegel der Gegenstand und das organisierende Prinzip dieses Systemteils ist, sowie den Aufbau dieser Theorie erläutern (2.1). Anhand von Hegels Konzeption dieses Aufbaus lassen sich dann im Anschluss zwei verschiedene Verwendungsweisen von Hegels Begriff des Wissens herausarbeiten (2.2). Diese weisen voraus auf Hegels Konzeption des Verhältnisses von Glauben und Wissen, die dem gesamten Bereich des absoluten Geistes, also auch der Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Philosophie, zugrunde liegt und Gegenstand des darauf folgenden Abschnitts (3.) ist.

## 2. ALLGEMEINE BEMERKUNGEN ZUR STRUKTUR DES ABSOLUTEN GEISTES

Bevor die spezifische Differenz von Religion und Philosophie bestimmt werden kann, ist zunächst noch auf derjenigen Strukturebene<sup>22</sup>, die dem Verhältnis von Religion und Philosophie übergeordnet ist, zu betrachten, wie Hegel die generelle Struktur des *absoluten Geistes* versteht bzw. auf Grund welcher Aspekte er Religion und Philosophie zusammen seiner Lehre vom absoluten Geist zuordnet.

Es ist zunächst zu beachten, dass der Begriff der Religion bei Hegel mehrdeutig ist. Hegel spricht im Kontext seiner Lehre vom absoluten Geist in mindestens dreierlei Sinne von ›Religion‹:

*Erstens* bezeichnet er so eine der drei Gestalten des absoluten Geistes, die von ihm so genannte ›geoffenbarte‹ christliche Religion.

*Zweitens* fungiert der Ausdruck ›Religion‹ auch als Alternativausdruck für den *gesamten* Bereich des absoluten Geistes. So etwa, wenn Hegel in § 554 davon spricht, dass die Sphäre des absoluten Geistes »im Allgemeinen« auch als »Religion« (GW 20: S. 542, Z. 14) bezeichnet werden könne.<sup>23</sup> Je nach

<sup>22</sup> Der Ausdruck »Strukturebene« bezieht sich an dieser Stelle auf die Zuordnung zu einem Gegenstandsbereich innerhalb des hegelschen Systems.

<sup>23</sup> Vgl. hierzu auch S. 68 des Manuskripts zur Religionsphilosophie: »Der religiöse Standpunkt [...]. Dieser Standpunkt ist ein allgemeiner Standpunkt – der GEMEINSAME der Kunst, der Religion und Wissenschaft [...].« Nicht anschließen möchte ich mich der

Kontext kann Religion also entweder sowohl Kunst und Religion als auch Philosophie in einem bezeichnen oder nur die christliche Religion meinen. Um eine Verwechslung zwischen diesen beiden Bedeutungen zu vermeiden, ist, wenn im Folgenden ohne weiteren Zusatz von Religion die Rede ist, immer Religion im Sinne der besonderen Gestalt, der christlichen Religion, gemeint. Auf diejenige Gliederungsebene, die Kunst, Religion und Philosophie zusammenfasst, wird – sofern nicht explizit kenntlich gemacht – nur als die des *absoluten Geistes* Bezug genommen. Ferner wird im weiteren Verlauf dieser Untersuchung deutlich werden, dass die besondere Privilegierung der christlichen Religion, die sich bereits hier in Hegels Umgang mit dem Ausdruck ›Religion‹ andeutet, dem Stellenwert entspricht, den er der christlichen Religion im Rahmen seines Form-Inhalt-Arguments zuweist. Wie noch genauer gezeigt werden soll, ist diese Religion für ihn aufgrund ihres Geistbegriffs von besonderem Belang.

*Drittens* sei darauf hingewiesen, dass Hegel neben diesem enggeführten, christlichen Religionsbegriff an manchen Stellen auch noch eine weiter gefasste Bedeutung von Religion kennt. Hegel verwendet diesen Begriff vor allem im Kontext anthropologischer Thesen über das lebensweltlich fundierte Bedürfnis des Menschen, seinem Verhältnis zur Wirklichkeit symbolisch Ausdruck zu verleihen.

In Abschnitt II.5 wird der Begriff der Religion dann darüber hinaus in einem noch mal anderen Sinne relevant sein. Dort wird auch auf den Unterschied zwischen der religiösen Praxis und der theologischen Beschäftigung mit solchen Einstellungen einzugehen sein, wobei letztere reflektiertere religiöse Vorstellungen zu Tage fördert. Hegel selbst unternimmt im Rahmen seiner Lehre vom absoluten Geist nur wenige Anstrengungen, um auf den Unterschied zwischen vorwissenschaftlichen religiösen Einstellungen und wissenschaftlichen Praxen (etwa der Theologie) aufmerksam zu machen. Größtenteils – aber wie noch gezeigt werden soll, nicht in allen Passagen – subsumiert er beide ohne weitere Differenzierung unter den Begriff des *absoluten Geistes*.

Der Argumentationsaufbau, wie er zum Übergang von der Religion zur Philosophie hinführt, zeichnet sich durch die folgende Struktur aus: Die Einleitung in den *absoluten Geist* (Enz [1830] §§ 553–555) führt dessen Prinzip – »das Wissen der absoluten Idee« (Enz [180] § 553; GW 20, S. 542, Z. 5) – und die begrifflichen Verhältnisse ein, die für den gesamten Gegenstandsbereich

Deutung von Thomas Lewis, der die generelle Kennzeichnung der Sphäre des absoluten Geistes als Religion damit begründet, dass »Religion is simply the context in which reflection on the absolute most often takes place; philosophy is rarer than religion.« (Lewis (2014), S. 129)

des *absoluten Geistes* grundlegend sind.<sup>24</sup> So etwa die teleologische Konzeption dieses Bereiches (§ 553), das Verhältnis von Subjekt und absolutem Geist als der Grundstruktur des absoluten Geistes (§ 554) sowie auch Thesen zum Verhältnis von Glauben und Wissen. Da die Entwicklung der Philosophie als letzter Form des absoluten Geistes am Ende der inhaltlichen Entfaltung der (christlichen) Religion einsetzt, ist im Rahmen einer detaillierten Interpretation zu zeigen, wie sich die spezifisch philosophische Form des Wissens ausgehend von der Explikation des religiösen Wissens als ein begriffliches Implikat verständlich machen lässt (vgl. dazu Abschnitt III.6.3).

Für die Gesamtkonzeption des hegelschen Systems ist die Unterscheidung zwischen einem Universalprinzip und unterschiedlichen Regionalprinzipien, die für je einzelne Teile des Systems relevant sind, entscheidend. Hegels Religionsphilosophie ist eingebettet in sein philosophisches System, das in den drei Fassungen der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* vorliegt. Das Universalprinzip des hegelschen Systems ist die absolute Idee, von der Hegel am Ende seiner Logik sagt, sie sei »der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie« (Hegel, *Lehre vom Begriff*; GW 12: S. 236, Z. 21). Von diesem Universalprinzip heißt es weiter:

»Indem sie [die absolute Idee; N.M.] *alle Bestimmtheit* in sich enthält und ihr Wesen diß ist, durch ihre Selbstbestimmung oder Besonderung zu sich zurückzukehren, so hat sie verschiedene Gestaltungen, und das Geschäft der Philosophie ist, sie in diesen zu erkennen.« (Hegel, *Lehre vom Begriff*; GW 12: S. 236, Z. 21–24)

Hegel ist der Auffassung, philosophische Probleme der unterschiedlichsten Bereiche durch die Annahme einer sich selbst entfaltenden Struktur – der Struktur der absoluten Idee – explizieren zu können. Dies soll durch die Entfaltung dieser absoluten Idee als einem Selbsterkenntnisprozess gelingen, in dem sich die Idee zu immer komplexeren und adäquateren begrifflichen Strukturen bzw. »Gestaltungen« – wie Hegel hier schreibt – entwickelt, die den Strukturen bestimmter Phänomene und Institutionen entsprechen. Absolut ist Hegels Idee also, weil allein auf der Grundlage dieses Prinzips die Explikation der verschiedensten Bereiche philosophisch möglich sein soll. Dieser Sinn von Absolutheit der Idee ist auch gemeint, wenn Hegel in § 18 der *Enzyklopädie* schreibt: »das *Ganze* der Wissenschaft ist die Darstellung der Idee« (GW 20: S. 59, Z. 23 f.). Neben dem Universalprinzip gibt es aber auch – darauf weist Hegels Rede von »Gestaltungen« hin – bestimmte Re-

<sup>24</sup> Zur Gliederung der drei grundlegenden Paragraphen des absoluten Geistes vgl. auch Fulda (2003), S. 246 f. und Jaeschke (2000), S. 389 ff.



gionalprinzipien, die sich in den einzelnen Bereichen des Systems ausprägen und etwa der philosophischen Untersuchung der Natur, des Geistes, des freien Willens etc. zugrunde liegen.

Im *absoluten Geist* prägt sich die Idee Hegel zufolge als ein »Wissen der absoluten Idee« (Enz [1830] § 553; S. 542, Z. 5) aus. Die Gegenstände, die Thema des *absoluten Geistes* sind, lassen sich – unabhängig von ihrem Bezug auf die Idee – zunächst als verschiedene institutionalisierte<sup>25</sup> Formen des Wirklichkeitsverstehens bzw. als Medien der kulturellen Selbstverständigung fassen. Jede besondere Ausgestaltung des absoluten Geistes steht für eine bestimmte Form der Selbst-, Welt- oder Gotteserkenntnis. Hegel etabliert den Begriff des absoluten Geistes am Ende des *objektiven Geistes* ausgehend vom Begriff der »besondern Volksgeister« (Enz [1830] § 552; GW 20: S. 530, Z. 12). Der Begriff »Volksgeist« bezieht sich auf die je besondere Ausformung des Rechts und Sozialen – eine besondere Sittlichkeit –, deren Charakter durch verschiedene (natürliche und kulturelle) Faktoren wie »Klima, Religion, Sitten und Lebensstil«<sup>26</sup> geprägt ist. Im Abschnitt »Die Weltgeschichte« der *Enzyklopädie* rekonstruiert Hegel die Geschichte solcher Volksgeister oder Volkskulturen als einen Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit, als den »Weg der Befreiung der geistigen Substanz, die That, wodurch [...] der nur erst *an sich* seyende Geist sich zum Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn und damit zur Offenbarung und Wirklichkeit seines an und für sich seyenden Wesens bringt« (Enz [1830] § 549; GW 20, S. 524, Z. 2–5). Beurteilbar ist ein solcher Fortschritt nach Hegel anhand derjenigen Aspekte von Freiheit und Subjektivität, die ein jeweiliger Volksgeist zum Ausdruck bringt. Das Ziel des Geistes, ein Bewusstsein seiner Wesensverfasstheit auszuprägen, führt ihn zur Unterscheidung dessen, was zu »seiner Wesentlichkeit« gehört, von dem, was nur bestimmten »zeitlichen Interessen« (§ 552; GW 20: S. 530, Z. 8) zuzuschlagen ist. Hegel bezeichnet dies als eine »Erhebung« (§ 552 A; GW 20: S. 530, Z. 17) vom endlichen zum absoluten Standpunkt, mit der sich frei handelnde und entscheidende Individuen über »die Beschränktheit des Volksgeistes« (§ 552; GW 20: S. 530, Z. 10 f.) zum Wissen von der Wesentlichkeit bestimmter Strukturen ihrer praktischen Wirklichkeit erheben.<sup>27</sup> Die

<sup>25</sup> Die Begriffe »institutionalisiert« und »Institution«, wie sie in dieser Arbeit verwendet werden, sind keine, die Hegel selbst so verwendet hätte. Ihre Fruchtbarkeit für die Interpretation von Hegels Texten soll insbesondere im Abschnitt über die christliche Gemeinde deutlich gemacht werden (vgl. Abschnitt 5.3.4).

<sup>26</sup> Geprägt wurde der Terminus »Volksgeist« im 18. Jh. durch Johann Gottfried Herder. Vgl. Grossmann (2001), Sp. 1102.

<sup>27</sup> Die Frage nach dem Verhältnis von Wahrheit und Geschichtlichkeit wird nicht Teil dieser Untersuchung sein.



damit etablierten transkulturellen Interpretationsleistungen machen nach Hegel den Bereich des *absoluten Geistes* aus:

»Der denkende Geist der Weltgeschichte aber, indem er zugleich jene Beschränktheiten der besondern Volksgeister und seine eigene Weltlichkeit abgestreift, [...] erhebt sich zum *Wissen des absoluten Geistes*, als der ewig wirklichen Wahrheit, in welcher die wissende Vernunft frei für sich und die Nothwendigkeit, Natur und Geschichte nur seiner Offenbarung dienend und Gefäße seiner Ehre sind.« (Enz [1830] § 552; GW 20: S. 530, Z. 11–16)

Neben der hier beschriebenen Distanzierungsleistung, die aus einer bestimmten bindenden Kultur heraus vollzogen wird, sind die Gestalten des absoluten Geistes noch in einem anderen Sinne absolut: in dem Sinne nämlich, als den Produkten von Kunst, Religion und Philosophie eine unhintergehbare Bedeutung für die menschliche Selbstverständigung zukommt.<sup>28</sup> Durch sie ist Selbstverständigung überhaupt möglich, durch sie schafft sich der Mensch vermittels seiner Subjektivität *Ausdruckswelten*<sup>29</sup>, die er den Notwendigkeiten der Welt, wie er sie tagtäglich erfährt, gegenüber- und entgegenstellen kann.

Trotz der Abgrenzung des absoluten vom objektiven Geist ist der objektive Geist, wie Hegel im ersten Paragraphen seiner Lehre vom absoluten Geist schreibt, »als der Weg anzusehen« (Enz [1830] § 553; GW 20: S. 542, Z. 8), auf welchem sich die Gestalten des absoluten Geistes ausbilden. Dies ist *zum einen* als Hinweis darauf zu verstehen, dass Selbstdeutungspraxen wie die von Kunst, Religion und Philosophie nicht losgelöst von ihrem historischen Auftreten, sondern immer auch in Abhängigkeit von bestimmten sozialen und rechtlichen Bedingungen zu betrachten sind,<sup>30</sup> auch wenn sie – dies muss als eine weitere These Hegels festgehalten werden – nicht auf solche Bedingungen zu reduzieren sind. *Zum anderen* lässt sich Hegels Verweis auf die als objektiven Geist ausgebildete Welt des Rechts und der sozialen Strukturen so verstehen, dass die Werke der Kunst, Religion und Philosophie einen *lebensweltlichen Anschluss* an vorhandene soziale Strukturen und Praxen voraussetzen. Dass das Christentum sich als feste Größe etablieren

<sup>28</sup> Vgl. hierzu: Quante (2006), S. 235.

<sup>29</sup> Der Begriff »Ausdruckswelt« geht auf Gottfried Benn zurück und ist der Titel eines 1949 erschienenen Bandes mit Prosaschriften Benns (vgl. auch Benn (2003), S. 1855). Zur Deutung von Hegels Subjekttheorie als Theorie des Ausdrucks vgl. ausführlich Taylor (1983), S. 119 ff.

<sup>30</sup> Umgekehrt gilt, dass der objektive Geist als Bereich des Rechts und sozialen Lebens kein von den durch Philosophie, Kunst und Religion hervorgebrachten Vorstellungen getrenntes Eigenleben besitzt.

konnte, hing so bspw. mit der historischen Gegebenheit zusammen, dass es sich gegen das römische Reich – das größte Imperium der Zeit – behaupten musste, das in den Augen der Christen aufgrund des römischen Staatskultus ein Konkurrenzunternehmen darstellte. Hegels These der Rückbindung des absoluten an den objektiven Geist soll am Ende von Teil II anhand einer Erörterung seines Gemeindebegriffs konkretisiert werden. Dabei gilt es vor allem zu erhellen, welche Bedeutung der christlichen Gemeinde mit ihren Gebräuchen und Ritualen für die spekulative Philosophie als Form des absoluten Geistes zukommt.

Das »*Wissen der absoluten Idee*« (GW 20: S. 542, Z. 5) ist das Regionalprinzip des absoluten Geistes, das Hegel im einleitenden § 553 dieses Abschnitts einführt. Im Vergleich mit den anderen Regionalprinzipien (etwa dem »freien Willen« des objektiven Geistes) kommt diesem Prinzip aber ein Sonderstatus zu, weil es nicht nur das Regionalprinzip eines besonderen Systemteils, sondern auch das abschließende Prinzip des enzyklopädischen Systems insgesamt ist. Erwähnung findet dieses Prinzip bereits am Ende der *Wissenschaft der Logik*, dort heißt es: »die absolute Idee allein ist [...] *sich wissende Wahrheit*« (Hegel. *Lehre vom Begriff*; GW 12: S. 236, Z. 18–20). Der *Logik* kann man weiter entnehmen, dass Hegel dort von der Philosophie sagt, sie sei »die höchste Weise, die absolute Idee zu erfassen, weil ihre Weise die höchste, der Begriff ist« (ebd. S. 236, Z. 28 f.). Die Diskussion dieses Erkennens als Methode der Philosophie ist Gegenstand des letzten Abschnitts der *Logik*. Das zweifache Auftreten eines Wissens bzw. Sicherfassens der absoluten Idee ergibt sich daraus, dass Hegel die Kunst und die Religion als *Vorgängerformen* des philosophischen Wissens der absoluten Idee interpretiert. Er vertritt die These, dass sich Phänomene wie der Kultus der griechischen Kunstreligion, die Vorstellung und Andacht der christlichen Religion wie auch die Philosophie als Manifestationen des »*Wissen[s]* der absoluten Idee« (Enz [1830] § 553; GW 20: S. 542, Z. 5) begreifen lassen. Neben der *logikimmanenten* Darstellung der philosophischen Methode schreibt Hegel der Philosophie daher auch die Aufgabe zu, die Unterschiede dieser Erkenntnisweisen der absoluten Idee aufzuzeigen. Dies soll im sogenannten *real-philosophischen* Teil des Systems geschehen. So heißt es in der *Begriffslogik*:

»[...] die Philosophie hat mit Kunst und Religion denselben Inhalt und denselben Zweck, aber sie ist die höchste Weise, die absolute Idee zu erfassen, weil ihre Weise die höchste, der Begriff ist. [...] Die Ableitung und Erkenntniß dieser besonderen Weisen [Kunst, Religion und Philosophie; N.M.] ist nun das fernere Geschäft der besondern philosophischen Wissenschaften.« (GW 12: S. 236, Z. 27–33)

Die besondere philosophische Wissenschaft, die der hier angekündigten »Erkenntniß dieser besonderen Weisen« (ebd.) gewidmet ist, ist Hegels Lehre vom absoluten Geist. Sie stellt eine philosophische Theorie bestimmter kultureller und sozialer Praxen der Weltdeutung und der in ihnen enthaltenen Erkenntnisweisen dar. Kunst, Religion und Philosophie sollen sich jeweils mit Blick auf die Frage bewähren, inwiefern sie rational begründbare und als Wissen anerkennbare Zusammenhänge etablieren können. Als *philosophische* Theorie von Kunst und Religion soll die Lehre vom absoluten Geist die Struktur dieser Institutionen explizieren. Das heißt nicht, dass Hegel sich lediglich damit begnügt, die faktischen Praxen dieser Institutionen zu beschreiben. Seine Explikationen beziehen sich immer auch kritisch auf die jeweils in den Blick genommene Praxis, insofern er die in seiner Logik entfalteten und normierten Kategorienverhältnisse zugrunde legt. Dass ein solches Explikationsmodell das interne Selbstverständnis zum Teil überschreiten wird, hängt mit der Methode, die darauf abzielt, implizite Zusammenhänge explizit zu machen, wesentlich zusammen (vgl. dazu Abschnitt III.6.1). Im letzten Drittel der Theorie des absoluten Geistes wird die Philosophie selbst zum Gegenstand der so verfassten Theorie. Dort wird die Theorie des absoluten Geistes zur Metaphilosophie (vgl. dazu Abschnitt III.8).

## 2.1 ›Begriff‹ und ›Realität‹ des absoluten Geistes (Enz [1830] § 553)

Die bisher vorgenommenen Erläuterungen und Interpretationen hatten den Zweck, in die Lehre des *absoluten Geistes* einzuführen, innerhalb welcher Hegel das Verhältnis von Religion und Philosophie expliziert, sowie das organisierende Regionalprinzip dieses Bereiches (das ›Wissen der absoluten Idee‹) vorzustellen. Darüber hinaus wurden drei Merkmale benannt, die Hegel dem Verhältnis von Religion und Philosophie zuschreibt: *erstens* die Gleichrangigkeit, die ihnen als Gestalten des absoluten Geistes zukommt, *zweitens* die argumentative Weiterentwicklung von der Religion zur Philosophie und *drittens* die Begründungsfunktion, die der Philosophie im Hinblick auf den absoluten Geist insgesamt zukommen soll.

Ein weiterer Aspekt von Hegels Theorie des absoluten Geistes ergibt sich aus der Funktion des Begriffspaars »Begriff« und »Realität«, die Hegel auch selbst im Text des ersten Paragraphen seiner Lehre von absoluten Geist hervorhebt:

»Der *Begriff* des Geistes hat seine *Realität* im Geiste. Daß diese in der Identität mit jenem als das *Wissen* der absoluten Idee sei, hierin ist die nothwendige

Seite, daß die *an sich* freie Intelligenz in ihrer Wirklichkeit zu ihrem Begriffe befreit sei, um die dessen würdige *Gestalt* zu sein.« (Enz [1830] § 553; GW 20: S. 542, Z. 4–7)

Entscheidend für das Verständnis von Hegels Lehre vom absoluten Geist ist es zunächst, die Kategorien »Begriff« und »Realität« als *termini technici* und als Hinweis auf Hegels ontologischen Wahrheitsbegriff zu verstehen. Im Weiteren können dann ausgehend von ihrer Bestimmung auch der Aufbau und die Anordnung der drei Gestalten des absoluten Geistes näher erläutert werden.

Das Ziel des absoluten Geistes ist eine bestimmte Weise der Realisierung des Geistes als Wissen. Die notwendige Bedingung, damit ein solches Wissen realisiert ist, gibt Hegel selbst im zweiten Satz des § 553 an:

»Daß [lies: Damit; N.M.] diese [die Realität vom Begriff des Geistes im Geist; N.M.] [...] als das *Wissen* der absoluten Idee sei, hierin ist die notwendige Seite, daß die *an sich* freie Intelligenz in ihrer Wirklichkeit zu ihrem Begriffe befreit sei, um die dessen würdige *Gestalt* zu sein.« (ebd.)

Hegels Ausführungen beziehen sich hier auf diejenige Realisierung des Geistes, die dem Wesen des Geistes adäquat ist, weil sie sich »im Geist« (§ 553; GW 20: S. 542, Z. 4), d. h. als Wissen, realisiert; sie wird hier auch als die »würdige Gestalt« des Geistes bzw. der Intelligenz bezeichnet. Als Gestalten überhaupt gelten Kunst, Religion und Philosophie<sup>31</sup> bzw. deren unterschiedliche Weisen der Realisierung von Wissen. Das Ziel des absoluten Geistes ist die Einheit von Begriff und Realität des Geistes.

Ein wichtiges Merkmal der hegelschen Philosophie ist, dass sie von einem doppelten Wahrheitsbegriff Gebrauch macht.<sup>32</sup> Dem »Begriff des Geistes«, der »seine Realität im Geiste hat«, liegt ein ontologischer Wahrheitsbegriff mit einer bestimmten Konzeption von Korrespondenz zugrunde. Nach diesem hat ein Gegenstand seine Wahrheit an seinem Begriff. Er kann dann als wahr gelten, wenn die Weise seiner Realität mit seinem Begriff übereinstimmt. Hegel unterscheidet diesen Begriff von Wahrheit auch in seinem

<sup>31</sup> Zum Begriff der »Gestalt« vgl. etwa auch Enz [1830] § 556; GW 20: S. 543, Z. 14: »Die Gestalt dieses Wissens ist [...]«

<sup>32</sup> Neben diesem Wahrheitsbegriff mit ontologischer Bedeutung kennt Hegel damit auch noch eine andere Wahrheitskonzeption, die mit dem Begriff der »Richtigkeit« gekennzeichnet wird (vgl. z. B. die Anmerkung zum § 172 der *Enzyklopädie*; GW 20: S. 186, Z. 29). Mit dieser kommt, weil ihr ein anderes Entsprechungskonzept – nämlich das der Entsprechung von Vorstellung und Gegenstand – zugrunde liegt, ein anderer Aspekt von Angemessenheit ins Spiel. Vgl. hierzu: Halbig (2002), Kapitel 5 sowie auch den Hinweis bei Rohs (1982), S. 176.

*Manuskript zur Religions-Philosophie* deutlich von demjenigen Wahrheitsbegriff, der sich auf die epistemische Relation von Vorstellung und Gegenstand bezieht.<sup>33</sup> So heißt es dort folgendermaßen:

»die Wahrheit pflegt nun zweyerley Sinn zu haben der Richtigkeit; – die Vorstellung oder Darstellung übereinstimmend mit dem sonst bekannten Gegenstand; [...] diese [sc. die Wahrheit; N.M.] in ihrem wahrhaften Sinn ist Zusammenstimmung des Gegenstandes mit seinem Begriff, die Idee [...].«  
(MsRelphil S. 70, Z. 3–10)

Den ontologischen Wahrheitsbegriff charakterisiert ein weiterer Aspekt, der die spezifische Anordnung von Kunst, Religion und Philosophie erklärt. So enthält dieser Wahrheitsbegriff eine graduelle Komponente, mit der *zum einen* die Anordnung der verschiedenen Regionalprinzipien des Systems insgesamt, *zum anderen* aber auch die unterschiedlichen Gestalten der Regionalprinzipien selbst (dies betrifft die Ebene der spezifischen Differenz von Kunst, Religion und Philosophie innerhalb des Bereiches des absoluten Geistes) als zunehmend komplexere Ausgestaltung eines Regionalprinzips und letztendlich auch der Idee gedeutet werden können. Die Organisation der Gestalten des absoluten Geistes begründet Hegel auf diese Weise aus ihrer graduellen Annäherung an das Grundprinzip des absoluten Geistes bzw. ausgehend von der Tatsache, dass ihre jeweilige Realisierung des Begriffs des absoluten Geistes dem Grund- und Universalprinzip *mehr* oder *weniger* adäquat ist. So eignet zwar allen Gestalten der Versuch einer kulturellen Selbstdeutung und Versöhnung des Menschen mit seiner Lebenswelt. Weil der Kunst dies aber nach Hegel – gemessen an noch zu erörternden Maßstäben – weniger vollkommen gelingt, erscheint sie innerhalb des Systems in einem weiteren Abstand zur Idee.<sup>34</sup>

## 2.2 Zwei Bedeutungen von ›Wissen‹

Angesichts des so konzipierten Aufbaus des *absoluten Geistes* ergibt sich des Weiteren die Notwendigkeit, im Hinblick auf Hegels Argumentation zwischen zwei Verwendungsweisen von ›Wissen‹ zu unterscheiden, die Hegel

<sup>33</sup> Zu den epistemologischen Relationen der hegelschen Wahrheitskonzeption vgl. auch Halbig (2004), insbes. S. 143.

<sup>34</sup> Im Hinblick auf die spezifische soziale Eigenleistung der Kunst erweist es sich hingegen als ihr Vorzug, dass sie in ›weiterem Abstand‹ zum begrifflich konstituierten Wissen steht (vgl. dazu auch Abschnitt I.1). Insbesondere Theodor W. Adorno hat die Autonomie der Kunst hierauf zurückgeführt. Vgl. Adorno (1970).

im Text selbst nicht explizit kenntlich macht, die sich aber aus ihrem Verwendungskontext ergeben. Nach den bisherigen Erläuterungen setzt Hegel auf der einen Seite ein Wissen im Sinne der vollständigen Realisierung des absoluten Geistes voraus, auf der anderen Seite aber auch eine Art von Wissen in einem weiter gefassten bzw. weniger anspruchsvollen Sinne. Diese Doppeldeutigkeit des hegelschen Wissensbegriffs soll im Folgenden näher bestimmt und aufgeklärt werden.

Hegels Analysen setzen *erstens* einen engen Begriff von Wissen voraus, der anzeigt, wann von Wissen im Vollsinn gesprochen werden kann. Dieser Vollsinn wird angezeigt durch das oben erwähnte teleologische Ziel, auf das die Entwicklung des absoluten Geistes zuläuft, und meint diejenige Art von Wissen, die gemäß den Vorgaben der hegelschen Geistphilosophie mit den normativen Ansprüchen und Bedingungen eines freien Geistes zusammenstimmt. Eine Andeutung, wodurch sich dieses Wissen auszeichnen soll, findet sich im § 555. Es soll darin bestehen, »den Gegensatz zur geistigen Befreiung aufzuheben, durch die Vermittlung jene erste Gewissheit [von Hegel im vorherigen als »Glaube« bezeichnet; N.M.] zu *bewähren* und die concrete Bestimmung derselben [...] zu gewinnen« (GW 20: S. 543, Z. 7–10). Diese bewährte Form des Wissens, deren Zustandekommen Hegel als eine Form von theoretischer (und weniger von praktischer) Freiheit auffasst, kennzeichnet er auch als »Versöhnung« und »Wirklichkeit des Geistes« (ebd. Z. 9 f.),<sup>35</sup> wobei die Kategorie »Wirklichkeit« in hegelscher Terminologie Ausdruck dafür ist, dass eine Sache ihrem Begriff gemäß ist, also im ontologischen Sinne Wahrheit beanspruchen kann. Hegels Explikation der antiken Kunstreligion (vgl. Enz [1830] §§ 556–563; GW 20: S. 543–549) zeigt, dass eine so verfasste Freiheit des Geistes sich daran bemisst, inwiefern der Geist Sinnlichkeit, Natur und letztlich alle Formen von Äußerlichkeit und Unmittelbarkeit »niederringen« kann. Legt man wie Hegel einen solchen Maßstab zugrunde, dann kann sich die von ihm untersuchte Form der Kunst, die an die konkrete Anschauung und Materialität gebunden ist, gegenüber Religion und Philosophie nur als weniger frei erweisen.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Ein weiteres Beispiel für diese enge Verwendung von »Wissen« findet sich in Enz [1830] § 572; GW 20: S. 555, Z. 1–4, wo Hegel den Anspruch der spekulativen Philosophie folgendermaßen bestimmt: »Diß Wissen ist damit der denkend erkannte Begriff der Kunst und Religion, in welchem das in dem Inhalt Verschiedene als nothwendig und diß Nothwendige als frei erkannt ist.«

<sup>36</sup> Ludwig Feuerbach sieht in dem hier zugrunde gelegten Begriff des Geistes ein theologisches Erbstück, das die spekulative Philosophie übernommen habe. So heißt es in § 10 seiner *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*: »Gott ist reiner Geist, reines Wesen, reine Tätigkeit – actus purus – ohne Leidenschaften, ohne Bestimmungen von außen, ohne Sinnlichkeit, ohne Materie. Die spekulative Philosophie ist dieser *reine*

Vergleicht man die eben bestimmte Verwendungsweise mit derjenigen, die Hegel etwa dort in Anspruch nimmt, wo er in Bezug auf die Kunst schreibt, dass »[d]ie Gestalt dieses Wissens [...] als *unmittelbar* [...] ein Zerfallen in ein Werk von äußerlichem gemeinem Daseyn« (Enz [1830] § 556; GW 20: S. 543, Z. 14–16) sei, so wird ersichtlich, dass Wissen neben der als anforderungsreich gekennzeichneten Variante noch eine weitere Bedeutung besitzt. Der Begriff ›Wissen‹ beansprucht dann nicht die Realisierung von Wissen im Sinne einer bewährten Form von Gewissheit, sondern umfasst alle Gestalten, die nach Hegel als Formen der Selbsterkenntnis der Idee und damit als Gestalten des absoluten Geistes begriffen werden können. Dieser weiter gefasste Verwendungszusammenhang von Wissen, der im Gegensatz zum oben genannten weniger Anforderungen an seine Erfüllung stellt, legt fest, ob ein Gegenstandsbereich überhaupt dem absoluten Geist zugerechnet werden kann. Obgleich Kunst, Religion und Philosophie auf der Ebene des engen Begriffs von Wissen keineswegs gleich zu beurteilen sind, können sie auf der Ebene der weiten Verwendungsweise – und sofern hier von ihren besonderen Eigentümlichkeiten abstrahiert wird – gleichermaßen Geltung beanspruchen. Das Kriterium für die Zuordnung zum absoluten Geist *überhaupt* ergibt sich aus einer der oben genannten Bedeutungen, der gemäß Kunst, Religion und Philosophie als ›absolut‹ bezeichnet werden können. Der Begriff des Wissens wird in einem umfassenden Sinne für diejenigen kulturellen Praxen verwendet, die sich über die zeitlich vorhandene Wirklichkeit erheben und Unterscheidungen zwischen wesentlichen und bloß zufälligen Wirklichkeitsaspekten zu etablieren suchen, um diese so einer Erklärung, Deutung oder Rechtfertigung zuzuführen.<sup>37</sup> Aufgrund der dadurch in ihnen enthaltenen Vorstellung von Wahrheit hält Hegel alle kulturellen<sup>38</sup> und religiösen Institutionen für Gestalten des *absoluten Geistes* und damit auch für Formen des *Wissens* im hier erläuterten weiten Sinne. Darüber hi-

*Geist, diese reine Tätigkeit, verwirklicht als Denkakt – das absolute Wesen als absolutes Denken.* Wie einst die Abstraktion von allem Sinnlichen und Materiellen die notwendige Bedingung der Theologie war, so war sie auch die notwendige Bedingung der spekulativen Philosophie, [...].« Feuerbach (1990 [1843]), hier: § 10. S. 274 f.

<sup>37</sup> Insofern sie etwas *über* die Welt zum Ausdruck bringt, hat nach Hegel auch die Kunst – in diesem Sinne vergleichbar mit Religion und Philosophie – wirklichkeitserklärenden bzw. -interpretierenden Charakter. Nach Hegel leistet sie damit eine (wenn auch weniger vollkommene) Erkenntnis des Absoluten. Diese Erkenntnis berechtigt es, sie dem Bereich des absoluten Geistes zuzuzählen.

<sup>38</sup> Die Rede von ›kulturellen Institutionen‹ ist Teil meiner Interpretation und Erörterungen. Hegel selbst verwendet den Ausdruck ›Kultur‹ so gut wie gar nicht. Eine Ausnahme ist etwa die Anmerkung zu Enz [1830] § 459; GW 20: S. 456, Z. 7. Eine moderne Verwendung des Kulturbegriffs lässt sich beginnend mit Herder belegen, vgl. Perpeet (1976), Sp. 1309.



nausgehende Fragen, bspw. nach der spezifischen Differenz von religiös und philosophisch begründeten Wissensansprüchen oder danach, ab wann ein bestimmter Wissensanspruch als begründet, weil rational anerkannt werden kann, stellen sich demgegenüber nur im Kontext des zuerst genannten engen Begriffs von Wissen. Für die Erfassung und Beantwortung solcher Fragen ist Hegels weiter Wissensbegriff *zu* weit. Ziel und Zweck des weiten Wissensbegriffs ist vielmehr eine allgemeine Kennzeichnung von Kunst, Religion und Philosophie als Formen des Wissens, mit Blick auf den von deren weiteren Differenzierungen erst einmal abgesehen wird.

Bei der Doppeldeutigkeit, die der Begriff ›Wissen‹ bei Hegel besitzt, handelt es sich um eine Implikation seiner Deutung des Verhältnisses von Glauben und Wissen, deren zentrale These lautet, dass der Glaube eine besondere Form des Wissens ist. Der genaue Zusammenhang dieser Kategorien, der auch der These zugrunde liegt, dass die spezifische Differenz zwischen Religion und Philosophie – als zwei Gestalten des Wissens der absoluten Idee – in einem »Unterschied der Formen« (Enz [1830] § 573 A; GW 20: S. 555, Z. 21) besteht, soll im Folgenden untersucht werden.

### 3. HEGELS BESTIMMUNG DES VERHÄLTNISSES VON GLAUBEN UND WISSEN

»Wissen und Glauben; – der Unterschied zwischen beiden kann nicht abgeläugnet werden, aber die Identität schließt den Unterschied nicht aus, so daß zwar in jeder Weise die andere sich findet und unterscheidet, aber auch zugleich als unzertrennlich verbunden weiß.«  
(Hegel<sup>39</sup>)

Einer möglichen Fehlinterpretation der hegelschen Deutung des Verhältnisses von Glauben und Wissen soll gleich zu Beginn dieses Abschnittes entgegengetreten werden. Dabei handelt es sich um die radikale Entgegensetzung von religiösem Glauben *auf der einen Seite* und säkular begründetem Wissen *auf der anderen Seite*. Hinter diesem Gegensatz steht der Kampf der neuzeitlichen Aufklärer gegen kirchliche Autorität, theologisch fundierte Weltbilder, die Ablehnung religiöser Glaubensüberzeugungen als Aberglauben bzw. die Ablehnung von positiven (d. h. von der Vernunft nicht selbst gesetzten) Vo-

<sup>39</sup> Hegel, »Göschel-Rezension (1829)«; GW 16: S. 214, Z. 30–34.



raussetzungen im weitesten Sinne. Ziel der neuzeitlichen Aufklärungsphilosophen war es, die Beweislast innerhalb des Streites um Glauben und Wissen zugunsten der aufgeklärten Vernunft umzukehren. Legt man eine in dieser Tradition stehende Auffassung zugrunde, wird der Begriff des ›Glaubens‹ mit ›Religion‹ und der Begriff ›Wissen‹ mit ›Philosophie‹ identifiziert. Die Stellen, an denen Hegel das Verhältnis von Glauben und Wissen diskutiert, nehmen jedoch einen anderen Ausgangspunkt. Sein Augenmerk gilt nicht dem Gegensatz von Wissen und Glauben im Sinne des Gegensatzes von Philosophie und Religion. Er identifiziert weder den Gegensatz von Religion und Philosophie unmittelbar mit dem von Glauben und Wissen noch auch setzt er Glauben mit Religion und demgegenüber Philosophie mit Wissen gleich. Damit in Einklang stehend konnte oben (Abschnitt I.2.2) bereits gezeigt werden, dass Hegel die Religion als eine Form des Wissens im weiten Sinne versteht.

Schon in seiner Jenaer Zeit (1801–1807) hat Hegel sich in seiner Schrift »Glauben und Wissen« gegen »den alten Gegensatz der Vernunft und des Glaubens, von Philosophie und positiver Religion« (GW 4: S. 315, Z. 5) gewandt. Denn über diesen Gegensatz habe »die Kultur die letzte Zeit so erhoben, daß diese Entgegensetzung von Glauben und Wissen einen ganz anderen Sinn gewonnen ha[be] und nun innerhalb der Philosophie selbst verlegt worden« (ebd. S. 315, Z. 6–8) sei. Einer der Höhepunkte der Einleitung dieser Schrift ist eine Diagnose, die wie Walter Jaeschke bemerkt hat, aus heutiger Perspektive an die Gefahren einer »Dialektik der Aufklärung«<sup>40</sup> erinnert, wie sie später von Adorno und Horkheimer ausgearbeitet werden sollte. So heißt es im Hinblick auf das Resultat des aufklärerischen Kampfes gegen Glauben und Religion bei Hegel:

»Es ist aber die Frage, ob die Siegerin Vernunft nicht eben das Schicksal erfuhr, welches die siegende Stärke barbarischer Nationen gegen die unterliegende Schwäche gebildeter zu haben pflegt, der äussern Herrschaft nach die Oberhand zu behalten, dem Geiste nach aber dem Ueberwundnen zu erliegen. Der glorreiche Sieg, welchen die aufklärende Vernunft über das, was sie nach dem geringen Maaße ihres religiösen Begreifens als Glauben sich entgegensetzt betrachtete, davongetragen hat, ist beym Lichte besehen kein anderer, als daß weder das Positive, mit dem sie sich zu kämpfen machte, Religion, noch daß sie, die gesiegt, Vernunft blieb und die Geburt, welche auf diesen Leichnamen triumphierend, als gemeinschaftliche, beyde vereinigende Kind des Friedens schwebt, eben so wenig von Vernunft als ächtem Glauben an sich hat.« (GW 4: S. 315, Z. 18–28)

<sup>40</sup> Jaeschke (2010), S. 137, Sp. 2.

Im Sinne dieser Diagnose kann der folgenden Interpretation dreierlei zur Orientierung dienen: *Erstens* warnt Hegel in einem noch zu erläuternden Sinne vor der Entgegensetzung von Glauben und Wissen.

Er warnt *zweitens* vor der Entgegensetzung von Glaube und Vernunft.

*Drittens* muss sich die Philosophie davor hüten, den Begriff des ›Glaubens‹ mit dem der ›Religion‹ kurzzuschließen.

Hegels Diskussion des Verhältnisses von Glauben und Wissen liegt somit quer zur Diskussion des Gegensatzes von religiösem Glauben und dem Wissen der Philosophie. Nichtsdestotrotz ist die Glaube-Wissen-Unterscheidung grundlegend für die Untersuchung des Verhältnisses von Religion und Philosophie. Für Hegels eigenes Erkenntnisinteresse, eine adäquate Explikation des Verhältnisses der Philosophie zur Religion zu leisten, ist es vielmehr unerlässlich, sich über die korrekte Verwendung der Begriffe ›Glaube‹ und ›Wissen‹ zu verständigen. Somit gehört sie auch zu den allgemeinen Bestimmungen des absoluten Geistes, die Hegel in den Paragraphen 553 bis 555 erläutert. Hegels Deutung des Verhältnisses von Glauben und Wissen soll darum im Folgenden rekonstruiert werden.

Die Textpassage, mit der ich diese Rekonstruktion beginne, ist die sehr kurze Bemerkung, die Hegel in der Anmerkung zum § 554 macht. Hegel diskutiert die Bedeutung der Kategorien ›Glaube‹ und ›Wissen‹ darüber hinaus nicht nur in dieser Anmerkung innerhalb der Lehre vom absoluten Geist, sondern auch schon im Rahmen der »Dritten Stellung des Gedankens zur Objektivität«, die Teil des Vorbegriffs der *Enzyklopädie* ist, bei seiner Erörterung des unmittelbaren Wissens in einer längeren Anmerkung zum § 63. Diese Anmerkung ergänzend hinzuzuziehen legt Hegel selbst nahe, sofern er seine knappen Hinweise in § 554 mit einem Rückverweis auf das, was »oben §. 63. Anm. bemerkt« (GW 20: S. 542, Z. 20) wurde, versieht. Darüber hinaus wird, wo es hilfreich erscheint, auf Passagen aus Hegels Manuskript zu den Vorlesungen über Religionsphilosophie zurückgegriffen. Die Tatsache, dass Hegel seine Ausführungen zum Verhältnis von Glauben und Wissen in Form von zwei Anmerkungen dem Haupttext der *Enzyklopädie*-Paragraphen beigelegt hat, darf insgesamt nicht als Indiz dafür genommen werden, dass es sich hierbei nur um nebensächliche Bemerkungen handelt. Vielmehr soll gezeigt werden, dass Hegel darin Bestimmungen formuliert, die für die Interpretation des Verhältnisses von Religion und Philosophie von zentraler Bedeutung sind. Hegels Lösungsvorschlag erlaubt es ihm zum einen, die Gegenüberstellung von Religion und Philosophie im Sinne eines Dualismus von Glauben und Wissen aufzulösen. Zum anderen bewahrt seine Interpretation aber auch die Möglichkeit der spezifischen Differenz zwischen unterschiedlichen Formen des Wissens.

Meinem Erkenntnisinteresse entsprechend thematisiere ich das Verhältnis von Glauben und Wissen soweit, wie es für meine Fragestellung relevant ist. Inwiefern Hegels Diskussion dieses Verhältnisses eine angemessene Auseinandersetzung mit der Unmittelbarkeitsphilosophie Friedrich Heinrich Jacobis darstellt, kann hier nicht zum Thema gemacht werden.<sup>41</sup>

### 3.1 Hegels Begriff des Glaubens

In beiden hier zugrunde gelegten Textpassagen besteht Hegels Argumentationsstrategie darin, das Problem des Verhältnisses von Glauben und Wissen dadurch zu lösen, dass er die Voraussetzung eines *Gegensatzes* von Glauben und Wissen zurückweist, um so dafür zu argumentieren, dass der Glaube selbst »eine besondere Form« (Enz [1830] § 554 A; GW 20: S. 542, Z. 19 f.) des Wissens darstellt. Bevor dies im Einzelnen nachvollzogen wird, sollen zunächst noch einige Bestimmungen im Hinblick auf den hegelschen Glaubensbegriff folgen, wie sie sich auf der Basis von Hegels Äußerungen herausstellen lassen. Ein erster Hinweis lässt sich einer Bemerkung aus Hegels Manuskript zur Religions-Philosophie entnehmen: »das Bewußtseyn ist GLAUBEN – für wahr halten« (MsRelphil S. 26, Z. 15). Im Kontext der Religionsphilosophie versteht Hegel Glauben demnach als eine Weise des Fürwahrhaltens. Dass dies im Rahmen der hegelschen Konzeption aber noch keine hinreichend genaue Kennzeichnung des Glaubens ist, wird deutlich, wenn man eine andere Stelle aus dem Manuskript hinzuzieht, an der Hegel zwei verschiedene Arten des Glaubens auseinander zu halten sucht: eine Art des unbefangenen Glaubens oder *unbefangenen* Fürwahrhaltens (vgl. S. 27, Z. 21) und eine Art des *bewussten* Fürwahrhaltens, die Hegel von der ersten mit dem Begriff der Reflexion unterscheidet. Hegel formuliert den Unterschied der zwei Arten des Glaubens folgendermaßen:

<sup>41</sup> In diesem Zusammenhang ist insbesondere darauf hinzuweisen, dass es ein Missverständnis wäre, Hegels polemische Abgrenzung von Jacobi für eine angemessene Auseinandersetzung mit dessen Thesen zu halten. Eine Auseinandersetzung mit Jacobi, die dessen Argumenten in geeigneter Weise Rechnung trägt, liegt allerdings außerhalb dessen, was ich in dieser Untersuchung leisten kann. So geht es mir im Folgenden vielmehr darum, herauszuarbeiten, welche Funktion die Jacobi zugeschriebenen Thesen für die Konturierung von Hegels Konzeption besitzen. Für eine Erörterung von Hegels Auseinandersetzung mit Jacobi im Rahmen der »Dritten Stellung des Gedankens zur Objektivität« und eine kritische Erörterung der hegelschen Polemik vgl. Sandkaulen (2010), S. 166–191. Vgl. auch Halbig (2002), S. 284 ff.

»es ist z. B. ein anderes – an Gott, oder die Götter *glauben* – und ein ganz anderes zu sagen: *Ich glaube* an Gott – hier schon Reflexion *Bewußtseyn* von einem Entgegengesetzten – hier tritt das Bedürfnis der *Rechtfertigung*, des Raisonnements, der Polemik u.s.f. ein –« (MsRelphil S. 15, Z. 4–7)

Diesem Zitat zufolge besteht ein Unterschied darin, ob man an Gott glaubt oder ob man sagt, dass man an Gott glaube. Die erste Art des Glaubens beschreibt nach Hegel die religiöse Praxis des frommen Menschen. Diesen zeichnet aus, dass er sich in einem »rücksichtslosen, Gegensatzlosen Glauben zu Gott« (ebd. Z. 3) befindet. Der Glaube an Gott besteht hier im »Zutrauen« (ebd. S. 27), wie Hegel an mehreren Stellen schreibt. Die zweite Art des Glaubens hat eine von diesem verschiedene Struktur: Dieser Glaube involviert Reflexion und ihn kennzeichnet laut Hegel gegenüber dem unbefangenen Glauben ein »Bedürfnis der *Rechtfertigung*« (ebd. Z. 7). Nach einer anderen Stelle, an der Hegel auf diesen Unterschied zurückverweist, geht der reflexive Glaube »mit der Bestimmung der Wahrheit« (S. 27, Z. 20) einher. Dieser Beschreibung zufolge geht Hegel also davon aus, dass in der reflexiven Form des Glaubens anders als im unbefangenen Glauben ein Anspruch auf Erkenntnis enthalten ist. Diese beiden Weisen des Fürwahrhaltens gilt es im Folgenden näher zu bestimmen.

Bei der ersten Weise des Fürwahrhaltens, die Hegel als Zutrauen bezeichnet, geht es um das Fürwahrhalten eines Glaubensinhalts, der für das jeweilige Subjekt verhaltensrelevante Bedeutung besitzt. Hiermit ist die funktionale Bezogenheit auf einen im Glaubensinhalt enthaltenen Wahrheitswert gemeint. Einschlägige Beispiele für solche Weisen des Fürwahrhaltens finden sich in der alltäglichen sozialen Praxis, im Rahmen derer das Handeln von Individuen implizit bestimmten Überzeugungen aufruft. Damit können so grundlegende Überzeugungen gemeint sein wie etwa die, dass wir in einer einigermaßen stabilen und unveränderlichen Außenwelt handeln und entscheiden und dass wir als Personen über eine diachrone Identität verfügen, vor deren implizitem Hintergrund solche Handlungen und Entscheidungen Teil unserer Biographie werden. Dass solche Überzeugungen nicht immer eigens reflektiert werden müssen, macht eine Bewältigung der Anforderungen des Alltags überhaupt möglich.

Die zweite Weise des Fürwahrhaltens zeichnet sich demgegenüber durch ihre reflexive Dimension aus. Um sie vom Zutrauen abzugrenzen, reicht es nicht aus, zu sagen, dass ein Subjekt qua reflexiven Glaubens bestimmte Überzeugungen *hat*. Dies gilt auch für den zutrauenden Glauben, im Rahmen dessen jemand bspw. implizit die Überzeugung hat, dass er noch derselbe ist wie am Tag zuvor und Häuser andere Eigenschaften haben als Kat-

zen. Qua reflexiver Form des Glaubens werden Überzeugungen auf andere Weise *gehabt*. Dies gilt es im Folgenden zu erörtern.

Hegel unterscheidet die zwei Arten des Glaubens im obigen Zitat am Beispiel des Gottesglaubens dadurch, dass er sagt, es sei »ein anderes – an Gott, oder die Götter *glauben* – und ein ganz anderes zu sagen: *Ich glaube* an Gott – hier schon Reflexion« (MsRelphil S. 15, Z. 4–6). Die erste spezifische Differenz, die den reflexiven Glauben nach Hegel kennzeichnen soll, ist, dass er sich im Gegensatz zum bloßen Zutrauen durch seine sprachliche Form auszeichnet. Er zeigt sich anders als das Zutrauen nicht allein am Verhalten eines Subjekts, sondern wird in Gestalt eines Sprechaktes zum Ausdruck gebracht. Zu jedem Sprechakt gehört ein bestimmter Zweck bzw. eine bestimmte Absicht des Sprechenden, der im Rahmen der Sprechakttheorie als »illokutionärer Akt« bezeichnet wird. Damit wird auf den Sachverhalt abgehoben, dass sprachliche Äußerungen sich nicht allein durch einen sprachlichen Gehalt auszeichnen, sondern mit ihnen bestimmte Handlungen vollzogen werden: So kann der Sprecher durch seine sprachliche Äußerung etwa eine Überzeugung, seine Haltung, seine Gefühlslage, eine Aufforderung zum Ausdruck bringen wollen. Bei der Äußerung »Ich glaube an Gott« (s.o.), die Hegel als Beispiel für den reflexiven Glauben anführt, handelt es sich nun um einen spezifischen Sprechakttyp, nämlich um ein Bekenntnis.

Nehmen wir zur Konkretisierung dieses Beispiels und seiner sprechakttheoretischen Analyse an, dieses Bekenntnis sei dem Gehalt nach noch etwas ausführlicher und lautete folgendermaßen: »Ich glaube an Gott, seinen Sohn und den Heiligen Geist.« Ein Sprecher, der diesen Satz ernsthaft äußert, bekennt sich zu einer bestimmten Überzeugung, nämlich zu seinem Glauben an die christliche Dreifaltigkeit von Gottvater, Sohn und Heiligem Geist. Er kann darüber hinaus die *Zugehörigkeit* zu einer bestimmten Glaubensgemeinschaft *zum Ausdruck bringen* wollen, seine Zugehörigkeit zum christlichen Glauben. Der obige Satz könnte mit dem Zweck geäußert worden sein, zum Ausdruck zu bringen, dass er die Überzeugungen dieser Glaubensgemeinschaft insgesamt *anerkennt* und sich mit ihnen *identifiziert*.<sup>42</sup> Je nach dem, in welchem Kontext das Bekenntnis vollzogen wird, könnte es auch mehr oder weniger explizit den Zweck einer *Aufforderung* oder des *Appells* haben: Der Sprecher forderte dann andere zur Übernahme seiner Überzeugungen auf, weil er sie nicht nur für sich, sondern generell als die richtige Beschreibung der Welt ansieht. Und wer sich selbst zu den Zehn Geboten des Alten Testaments bekennt, erwartet wahrscheinlich auch von anderen, dass sie danach leben. Im Sinne dieses Erkenntnisanspruchs hält Hegel in seiner

<sup>42</sup> Zu dieser »Funktion der Selbstbeschreibung« vgl. auch Schneider (2008), S. 217.

Vorlesung fest, dass die christliche Religion »einen entwi[c]kelten Lehrbegriff von religiöser Wahrheit« habe, dieser sei »ein Inhalt der Erkenntniß, und für die Erkenntniß – sie hat geoffenbart, was Gott ist – daß [lies: damit] wir es itzt wissen« (MsRelphil S. 28, Z. 1–3). Hegel zieht daraus den Schluss: »Die christliche Religion hat darum die Erkenntniß wesentlich in ihr selbst« (MsRelphil S. 28, Z. 4), was hier als ihr Anspruch auf die Adäquatheit ihrer Erkenntnisse verstanden werden soll.

Ein weiteres Spezifikum des reflexiven Glaubens hängt damit zusammen, dass der ihn nach Hegel exemplifizierende Sprechakt ›Ich glaube an Gott‹ den Ausdruck ›ich‹ enthält. Was verändert sich, wenn ›ich‹ im Gehalt vorkommt? Die reflexive Form des Glaubens stellt anders als das bloße Zutrauen, bei dem in drittpersönlicher Perspektive die Handlungsrelevanz bestimmter Überzeugungen beschrieben wird, eine erstpersionliche Gegebenheit dar. Sie impliziert ein Wissen des Sprechers um das Haben seiner Glaubensüberzeugung. Wer den Sprechakt ›Ich glaube an Gott‹ äußert, schreibt sich damit ausdrücklich eine Überzeugung zu.<sup>43</sup> Je nach Äußerungskontext verweist ein Sprechakt wie das hier thematisierte Bekenntnis darüber hinaus auch auf bestimmte Umgangsformen mit solchen Äußerungen sowie auf das Wissen des Sprechers um erwartbare Reaktionen auf seine Äußerung – sei dies nun Anerkennung durch Gleichgesinnte oder auch Ablehnung durch Individuen, die seine Überzeugungen nicht teilen und ihn dazu auffordern, Gründe für seinen Glauben anzugeben.

Außer den religiösen Formen des Glaubens, dem religiösen Zutrauen und Bekenntnis lässt sich die Reichweite von Hegels Glaubensbegriff noch um zwei weitere Verwendungsweisen erweitern. Diese verdeutlichen seine Auffassung, dass es nicht sinnvoll sein kann, die Anwendung des Glaubensbegriffs auf den Kontext der Religion einzuschränken.

Hegel verwendet den Begriff des Glaubens auch, um im Rahmen des sogenannten »Vorbegriffs« seiner *Enzyklopädie* die Annahme der Erkenn- und Denkbarkeit der Welt zu explizieren:

»Die erste Stellung ist das *unbefangene* Verfahren, welches noch ohne das Bewußtseyn des Gegensatzes des Denkens in und gegen sich den *Glauben* enthält, daß durch das *Nachdenken* die *Wahrheit erkannt*, das, was die Objecte wahrhaft sind, vor das Bewußtseyn gebracht werde.« (Enz [1830] § 26; GW 20: S. 69, Z. 20–23)

Im selben Paragraphen heißt es dann weiter: »Alle anfängliche Philosophie, alle Wissenschaften, ja selbst das tägliche Thun und Treiben des Bewußt-

<sup>43</sup> Vgl. zur Selbstreferenz mit ›ich‹ auch Quante (2009), S. 58–61.

seyns lebt in diesem Glauben.« (Ebd. S. 70, Z. 1–3). Hegel nennt hier zunächst eine *vorphilosophische* Bedeutung von ›Glauben‹: Diese entspricht der realistischen Grundeinstellung, die dem alltäglichen Denken und Handeln als selbstverständliche Voraussetzung zugrunde liegt. Darüber hinaus verweist er aber auch auf eine Bedeutung des Glaubens für die *Philosophie*, wobei man die Rede von aller »anfängliche[n] Philosophie« in drei Unterbedeutungen weiter ausdeuten kann: Hegel könnte sich hier 1.) auf den Anfang der Philosophie im antiken Griechenland und die Annahmen, die dieser zugrunde lagen, beziehen. Er kann sich 2.) auch auf eine Person beziehen, die am Beginn einer philosophischen Ausbildung oder Laufbahn steht, die also begonnen hat, Philosophie zu treiben, während die Institution der Philosophie bereits etabliert ist. Schließlich lässt die Textstelle es ferner als sinnvoll erscheinen, dass Hegel sich 3.) auf die Bedeutung des Glaubens für den Prozess der wissenschaftlichen Ausarbeitung philosophischer wie nicht-philosophischer Theorien bezieht. Am Anfang jeder wissenschaftlichen Anstrengung steht das Bedürfnis, erste Vermutungen und Thesen zu überprüfen und zu rechtfertigen. Überzeugungen, Arbeitshypothesen und regulative Ideen des wissenschaftlichen Arbeitens wären nach dieser dritten Lesart weitere Beispiele für Formen des Glaubens, denen ein nicht spezifisch religiöser Sinn zukommt.<sup>44</sup>

### 3.2 Hegels Deutung des Verhältnisses von Glauben und Wissen

Seinen Vorschlag, wie das Verhältnis von Glauben und Wissen zu verstehen ist, skizziert Hegel in der Anmerkung zum § 554:

»Daß hier nicht und daß überhaupt Glaube dem Wissen nicht entgegengesetzt, sondern Glauben vielmehr ein Wissen ist und jener<sup>45</sup> nur eine besondere Form von diesem, ist oben § 63 Anm. bemerkt worden.« (Enz [1830] § 554 A; GW 20: S. 542, Z. 18–20)

Zur Interpretation des Satzes soll zunächst zwischen zwei voneinander abweichenden Bedeutungen unterschieden werden, die Hegel dem Begriff des Wissens zuweist:

In einer ersten Bedeutung von Wissen geht es Hegel um den Bereich von *Wissen überhaupt*. Dieser Bedeutung entspricht die Frage, ob man den Glauben unter den Begriff ›Wissen‹ subsumieren kann; ob also der Glaube in

<sup>44</sup> Zu dieser dritten Lesart vgl. Menegoni (2003), S. 125 f.

<sup>45</sup> Eine Interpretation auf der Grundlage der von Nicolin und Pöggeler herausgegebenen Ausgabe (1991) wird dadurch erschwert, dass es dort statt »jener«: »jenes« heißt.



denjenigen Bereich hineinfällt, in dem sinnvollerweise nach Wissen gefragt werden kann. Was nicht unter den Begriff von *Wissen überhaupt* subsumierbar ist, ist dementsprechend überhaupt *kein Wissen*.

Die andere Verwendungsweise von Wissen, die Hegel gebraucht, zielt auf die Erörterung *spezifischer Ausgestaltungen von Wissen*. Diese machen dann jeweils einen besonderen Teilbereich des Wissens überhaupt aus. In diesem Zusammenhang stehen sich als konträre Gegensätze der Glaube als ein Wissen, philosophisch aufbereitetes Wissen, die Erkenntnisse der unterschiedlichen empirischen Wissenschaften etc. gegenüber.

In der genannten Textstelle lassen sich die beiden Verwendungsweisen von Wissen – im Sinne von Lesart 1 – auf die folgende Art und Weise kenntlich machen:

»Daß hier nicht und daß überhaupt Glaube dem Wissen [überhaupt; N.M.] nicht entgegengesetzt, sondern Glauben vielmehr ein Wissen [im Sinne einer spezifischen Ausgestaltung von Wissen; N.M.] ist und jener [der Glaube als spezifische Ausgestaltung von Wissen; N.M.] nur eine besondere Form von diesem [dem Wissen überhaupt darstellt; N.M.], ist oben § 63 Anm. bemerkt worden.« (ebd.)

Hegels Ausführungen lassen sich dann mithilfe dieser erläuternden Ergänzungen zwei Thesen entnehmen: Die erste These betrifft die Zurückweisung der Gegenüberstellung von Glauben und Wissen und nennt die Bedingung, die Hegels Argument insgesamt strukturiert. Zieht man die bereits erarbeiteten Explikationen hinzu, dann ist seine Auffassung die, dass sich die Schwierigkeit, das Verhältnis von Glauben und Wissen zu bestimmen, mithilfe einer Differenzierung des Wissensbegriffs lösen lässt. Zweitens lautet Hegels Vorschlag gegenüber der von ihm kritisierten Auffassung, dass »Glauben vielmehr ein Wissen ist« (ebd. Z. 19).

Die erste These steht für Hegels Diagnose, dass sich nicht angemessen bestimmen lässt, was den Glauben sowie dessen Verhältnis zum Wissen auszeichnet, solange man den Glauben als Negation von Wissen auffasst. Sein eigener Lösungsvorschlag wird darin bestehen, statt einer Gegenüberstellung von Glauben und Wissen einen weiten Begriff von Wissen mit internen Differenzierungsmöglichkeiten in Anschlag zu bringen, in den sich auch der Glaube als eine »besondere Form« (ebd. Z. 19 f.) integrieren lässt.

Anders als der Anmerkung zu § 554 lassen sich der ausführlicheren Anmerkung zum § 63 zwei konkrete Merkmale entnehmen, die Hegel dort als zusammen hinreichende Bedingungen<sup>46</sup> dafür angibt, den Glauben unter

<sup>46</sup> Vgl. hierzu auch Halbig (2002), S. 291 f.



den Begriff des Wissens zu subsumieren. Insgesamt lautet der relevante Textabschnitt folgendermaßen:

»So findet man das *Wissen* sehr gewöhnlich dem *Glauben* entgegengesetzt, während zugleich Glauben als unmittelbares Wissen bestimmt, hiemit so gleich auch für ein Wissen anerkannt wird. Es wird sich auch wohl als empirische Thatsache finden, daß das im Bewußtseyn ist, was man glaubt, daß man somit wenigstens *davon weiß*; auch daß, was man glaubt, als etwas *Gewisses* im Bewußtseyn ist, daß man *es* also weiß.« (Enz [1830] § 63 A; GW 20: S. 102, Z. 13–19)

Hegel argumentiert an dieser Stelle gegen den Gegensatz von Glauben und Wissen, indem er auf einen (empirischen) Zusammenhang zwischen Glauben und Wissen verweist. Der Glaube sei Bewusstsein von einem Glaubensinhalt, zudem wird der Glaube von ihm als ein ›Davon-Wissen‹ bezeichnet.<sup>47</sup> Dieses kann als erstes Merkmal oder eine erste Bedingung erläutert werden, die den Glauben als ein Wissen auszeichnen soll. Als Bezugsobjekt dieses Wissens kommt zweierlei in Frage: Entweder meint Hegel ein Wissen von dem Glaubensinhalt (dem heute so genannten propositionalen Gehalt, dem Aussageinhalt) oder aber ein Wissen von der propositionalen Einstellung, dass also derjenige, der glaubt, davon weiß, dass er glaubt, dass etwas der Fall ist. Obwohl Hegel nicht genauer ausführt, worin das Davon-Wissen bestehen soll, scheint sein Begriff des Glaubens – da er auch Weisen des religiösen Zutrauens und des unbefangenen Glaubens umfasst – allein mit der schwächeren Deutung vereinbar und die Deutung im Sinne eines Wissens um die propositionale Einstellung wenig plausibel; diese lässt sich allein bei der Explikation des reflexiven Glaubens fruchtbar machen.<sup>48</sup> Wichtig für Hegels

<sup>47</sup> Vgl. hierzu auch ebd. S. 291.

<sup>48</sup> Mit Christoph Halbig kann man die hegelsche Bedingung des ›Davon Wissens‹ auf das sog. ›Zugangsbewusstsein‹ (auch ›Access-Bewusstsein‹ bzw. ›access consciousness‹) beziehen, das in der gegenwärtigen Philosophie des Geistes zur Abgrenzung von der Frage nach der spezifischen Erlebnisqualität des Bewusstseins (phänomenales Bewusstsein) diskutiert wird, vgl. hierzu Halbig (2002), S. 291. Im Hinblick auf die Beschaffenheit dieses Zugangsbewusstseins lassen sich drei unterschiedlich anforderungsreiche Positionen unterscheiden. Die Bestimmung der Zugänglichkeit reicht von (i) schwachen Varianten, die lediglich fordern, dass ein Gehalt etwa zur Koordination von Handlungen zur Verfügung steht, über (ii) mittlere Varianten, die eine Zugänglichkeit des Gehalts im Denken fordern, bis hin zu (iii) anforderungsreicheren Positionen, die die Zugänglichkeit eines Bewusstseinsinhalts danach bestimmen, ob das Subjekt auch in der Lage ist, einen sprachlichen Bericht über seinen Zustand zu liefern; vgl. zu diesen für den obigen Zusammenhang relevanten Unterschieden, die sich auf die Stärke des Zugangsbewusstseins beziehen, den Artikel »Bewusstsein« von Georg Mohr und Michael Quante (2008), S. 77, Sp. 2. Entsprechend der obigen Erläuterungen kann hier

Überlegungen scheint die Tatsache zu sein, dass der Glaube eine Einstellung ist, die sich auf den Glaubensinhalt, also – in moderner Terminologie formuliert – auf Propositionen bezieht. Die Tatsache, dass jemand von dem Inhalt seines Glaubens weiß, enthält darüber hinaus selbst keine Kriterien für einen Begriff des Wissens im Sinne eines ›wahren und gerechtfertigten Wissens‹. Aus diesem Grunde muss Hegels Begriff des Davon-Wissens von einem Begriff des Wissens in einem solchen strikten Sinne unterschieden werden. Die These, dass der Glaubende von dem Inhalt seines Glaubens weiß, impliziert nicht, dass der Glaube als wahres und gerechtfertigtes Wissen anzuerkennen ist. Hegels These ist nur dann plausibel, wenn wahres resp. gerechtfertigtes Wissen und Glaube als Davon-Wissen prinzipiell auch auseinander fallen können. Dass Hegels Begriff des Wissens nicht im Begriff des Davon-Wissens aufgeht, zeigt seine Rede vom Glauben als »ein Wissen« (Enz [1830] §§ 63 A, 554 A; GW 20: S. 102, Z. 16 resp. S. 542, Z. 19; Hervorhebung von mir; N.M.), die auf die Differenzierung verschiedener Weisen von Wissen und nicht auf die ausnahmslose Gleichsetzung von Glauben und Wissen hindeutet.

Die zweite Bedingung, die den Glauben als »ein Wissen« kennzeichnen soll, formuliert Hegel in der Anmerkung zum § 63 der *Enzyklopädie* folgendermaßen:

»auch [wird es sich als Tatsache finden; N.M.] daß, was man glaubt, als etwas Gewisses im Bewusstsein ist, daß man *es* also weiß.« (GW 20: S. 102, Z. 18 f.)

Die hier genannte Bedingung der Gewissheit des Glaubensinhalts für den Glaubenden kann im Einklang mit der oben dargestellten Definition des Glaubens aus dem Manuskript zur Religionsphilosophie (dort S. 26) im Sinne der Charakterisierung des Glaubens als ein Fürwahrhalten verstanden werden. Hegel bezieht sich damit auf den Zusammenhang, dass derjenige, der einen bestimmten propositionalen Inhalt glaubt, diesen Inhalt auch für wahr hält.<sup>49</sup> Den Begriff der ›Gewissheit‹ des glaubenden Bewusstseins verwendet Hegel auch im § 555, wo er von dem Glauben als der »*Gewißheit* von der objectiven Wahrheit« (GW 20: S. 543, Z. 4) spricht. ›Gewissheit‹ meint dort eine subjektive Überzeugung und ist *nicht* in dem (cartesischen) Sinne zu verstehen, dass das, was das Subjekt durch eine klare und deutliche Vorstellung als unmittelbar evident erfährt, nicht mehr bezweifelt werden kann.

Variante (i) zur Illustration der hegelschen Position dienen. Variante (iii) könnte zur Umschreibung der reflexiven Weise des Glaubens verwendet werden. Die Unterscheidung von Zugangsbewusstsein (Bewusstseinszustände *von* etwas) und phänomenalem Bewusstsein geht zurück auf Ned Block (1996), S. 523–582.

<sup>49</sup> Vgl. hierzu Halbig (2002), S. 291 f.

Dem Glauben kommt zwar eine – wie man § 555 entnehmen kann – »erste Gewißheit« (ebd. Z. 8) zu, dieser aber mangelt es an dem Nachweis, dass diese erste Gewissheit auch gerechtfertigt ist. Entgegen einer privilegierten Funktion der Gewissheit bzw. des Glaubens<sup>50</sup> fordert Hegel darum auch, »jene erste Gewißheit [die der Glaube darstelle; N.M.] zu *bewähren* und die concrete Bestimmung derselben, nämlich die Versöhnung, die Wirklichkeit des Geistes zu gewinnen« (§ 555; GW 20: S. 543, Z. 8–10).

Hegels Kritik an der Entgegensetzung von Glauben und Wissen hat insgesamt zwei Stoßrichtungen: (1.) Er wendet sich erstens gegen eine Entgegensetzung von Glauben und Wissen, insofern der Glaube aus demjenigen Bereich ausgeschlossen wird, in dem vernünftigerweise nach Wissen gefragt werden kann, und dies mit der Annahme verbunden wird, dass es sich beim Glauben dann, weil er ja kein Wissen darstellt, lediglich um Aberglaube und Irrglaube handeln kann.

(2.) Darüber hinaus wendet Hegel sich aber zweitens auch gegen eine Entgegensetzung von Glauben und Wissen, insofern diese auf eine Privilegierung des Glaubens gegenüber begrifflich-diskursivem Wissen hinausläuft. Einer solchen Konzeption liegt ebenso wie der unter (1.) genannten eine unüberbrückbare Dichotomie von Glauben und Wissen zugrunde: nur dient diese These einmal der Diskreditierung des Glaubens durch den Verweis außerhalb desjenigen Bereiches, in dem es überhaupt um Wissen gehen könnte, während sie ein anderes Mal zugunsten der Privilegierung des Glaubens in Anspruch genommen wird. Gegen die zuletzt genannte Position wendet Hegel sich vor allem im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit Jacobis Philosophie der Unmittelbarkeit. Seine Kritik an Jacobi bezieht sich vor allem auf dessen »zentrale These über den Sonderstatus des begrifflich unvermittelten Glaubens, der das Geglaubte skeptischen Einwänden unzugänglich macht«<sup>51</sup>. Dabei gehe es solchen philosophischen Theorien, wie Hegel in der Anmerkung zu § 63 der *Enzyklopädie* schreibt, um eine unmittelbare Evidenz beanspruchende Erkenntnis im Sinne einer »Eingebung« oder »Offenbarung« (GW 20: S. 104, Z. 11), die ihm zufolge auf die folgende Beliebigkeit hinausläuft:

»[D]er Glaube aber jenes philosophirenden Standpunktes ist vielmehr nur die Autorität der eignen subjectiven Offenbarung.« (Enz [1830] § 63 A; GW 20: S. 103, Z. 26–28)

<sup>50</sup> Ein solcher Sonderstatus des Glaubens wird etwa von Jacobi vertreten. Vgl. ebd. S. 292.

<sup>51</sup> Ebd. S. 291 f.

Hegel nutzt diese Ausführungen auch, um auf die Eigenart des »*christlich-religiösen* Glauben[s]« (ebd. Z. 18 f.) im Gegensatz zum Glauben im Sinne der Theorie des unmittelbaren Wissens aufmerksam zu machen, wobei diese Theorie versuche, diesen Unterschied zu verbergen:

»Der Ausdruck *Glauben* jedoch führt den besonderen Vortheil mit sich, daß er an den *christlich-religiösen* Glauben erinnert, diesen einzuschließen oder gar leicht dasselbe zu seyn scheint, so daß dieses gläubige Philosophiren wesentlich fromm und christlich fromm aussieht und auf den Grund dieser Frömmigkeit hin sich die Freiheit gibt, um so mehr mit Prätension und Autorität seine beliebigen Versicherungen zu machen. Man muß sich aber vom Scheine nicht über das, was sich durch die bloße Gleichheit der Worte einschleichen kann, täuschen lassen, und den Unterschied wohl festhalten.« (Enz [1830] § 63 A; GW 20: S. 103, Z. 17–25)

Hegel zufolge gilt es gegenüber der Konzeption des unmittelbaren Glaubens das Folgende festzuhalten:

»Der christliche Glaube schließt eine Autorität der Kirche in sich, der Glaube aber jenes philosophirenden Standpunktes ist vielmehr nur die Autorität der eignen subjectiven Offenbarung. Ferner ist jener christliche Glaube ein objectiver, in sich reicher Inhalt, ein System der Lehre und der Erkenntniß; der Inhalt dieses Glauben aber ist so unbestimmt in sich, daß er jenen Inhalt zwar wohl auch etwas zuläßt, aber eben so sehr auch den Glauben, daß der Dalailama, der Stier, der Affe u.s.f. Gott ist, in sich begreift, und daß er für sich sich auf den *Gott* überhaupt, das *höchste Wesen* einschränkt. Der Glaube selbst in jenem philosophisch-seynsollenden Sinne ist nichts als das trockne *Abstractum* des unmittelbaren Wissens, eine ganz formelle Bestimmung, die nicht mit der geistigen Fülle des christlichen Glaubens, weder nach der Seite des gläubigen Herzens und des ihm inwohnenden heiligen Geistes, noch nach der Seite der inhaltsvollen Lehre, zu verwechseln noch für diese Fülle zu nehmen ist.« (Enz [1830] § 63 A; GW 20: S. 103, Z. 26–S. 104, Z. 9)

Hegel betont an dieser Stelle noch einmal den Erkenntnisanspruch des christlichen Glaubens, der an die Autorität des christlichen Lehrsystems zurückgebunden ist, und grenzt ihn auf diese Weise von der Glaubenskonzeption der Theorie des unmittelbaren Wissens ab, die er der subjektiven Beliebigkeit und der argumentativen Selbstimmunisierung ihrer Einsichten bezichtigt.<sup>52</sup> Wie im weiteren Verlauf der Arbeit gezeigt werden soll, zeich-

<sup>52</sup> Vgl. dazu auch Hegels Rezension zu Karl Friedrich Göschels »Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkennt-

net sich der christliche Glaube jedoch nicht allein durch seine Funktion aus, Erkenntnisansprüche zu stellen. Insbesondere im Abschnitt zum Begriff der Gemeinde werden weitere Aspekte des christlichen Glaubens expliziert, die Teil der hegelschen Rekonstruktion der Religion sind: Der christliche Glaube stellt für ihn auch eine nach bestimmten Regeln und Gebräuchen strukturierte soziale Praxis dar, die mit der Selbsterfahrung und so mit einer bestimmten Erlebnisqualität für die Beteiligten einhergeht und konstitutiver Teil der Lebensgestaltung ist. Aufgrund der kognitiven Gehalte, die in dieser sozialen Praxis enthalten sind, ist diese vor allem praktische Bedeutung des christlichen Glaubens allerdings wiederum mit der Erkenntnisfunktion eng verknüpft.

Hegel versteht den Glauben als eine epistemische Einstellung, mit der das »Wissen [an]fängt« (MsRelphil S. 26, Z. 15) und die zu ihrer bewährten Form, der »Wirklichkeit des Geistes« (Enz [1830] § 555; GW 20: S. 543, Z. 10), übergehen soll. Dies gilt, wie oben gezeigt, auch für den Bereich Wissenschaft, die ihre Forschung mit Vermutungen und Arbeitshypothesen, d.h. Glaubensüberzeugungen, beginnt, um letztlich Wissen zu produzieren. Vor dem Hintergrund solcher Überlegungen stellt Hegel den Glauben als »eine besondere Form« (Enz [1830] § 554; GW 20: S. 542, Z. 19f.) des Wissens dem Wissen im strikten Sinne gegenüber. Diese, die Form betreffende Bedeutung des Glaubens als ein Fürwahrhalten belegen auch einige Bemerkungen in Hegels »Vorrede zu Hinrichs' Religionsphilosophie« von 1822, wo Hegel die »*formelle Bedeutung des Glaubens*« hervorhebt, »die Bedeutung, daß er ein *Fürwahrhalten* überhaupt sey; das, was für wahr gelten soll [d.h. sein Inhalt; N.M.], mag seiner innern Natur nach beschaffen seyn, wie es wolle.« (GW 15: S. 129, Z. 4–7) Gemäß dieser formellen Qualität des Fürwahrhaltens ist der Glaube nicht auf bestimmte Inhalte festgelegt und die Form des Fürwahrhaltens in allen Erscheinungsweisen des Glaubens dieselbe. Ob die Differenzierung in religiösen, nicht-religiösen oder Glauben des Common Sense hingegen *allein* aus der Beschaffenheit des jeweils für wahr gehaltenen Inhalts folgt, ist eine andere Frage. Alle Formen des Glaubens sind – das kann festgehalten werden – in dem Punkte formell vergleichbar, dass sie die oben erläuterten zwei Bedingungen (des Davon-Wissens und der Gewissheit des Glaubensinhalts für den Glaubenden) erfüllen. Darüber hinaus eignet aber religiösen Weisen des Fürwahrhaltens bspw. nicht der hypothetische Charakter, der für wissenschaftliche Arbeitshypothesen

nis« von 1829: »jene sogenannte natürliche Offenbarung im Gewissen ist das unmittelbare Wissen, und also Wissen nur jener abstracten Sichselbstgleichheit Gottes, das sich dem Gedanken und dessen Reiche, dem Wissen, entzieht« (GW 16: S. 194, Z. 5–7).

charakteristisch ist. Der christliche Glaube stellt seinem Selbstverständnis gemäß keine bloßen Hypothesen über die Welt auf, sondern lebt in dem festen Glauben an die Wahrheit und tatsächliche Adäquatheit seiner Überzeugungen.<sup>53</sup>

Insgesamt plausibilisieren die beiden von Hegel aufgestellten Bedingungen: (i) die Zugänglichkeit des Glaubensinhalts und (ii) die Form des Fürwahrhaltens, zusammen auf hinreichende Weise die These, dass der Glaube als eine Art von Wissen aufzufassen ist. Was er hingegen nicht gezeigt hat, ist, worin der Unterschied zwischen Glauben und Wissen genau bestehen soll, wann es bspw. gerechtfertigt ist, von Wissen im strikten Sinne zu sprechen (vgl. dazu Abschnitt III.6). Die Anmerkungen zu den §§ 63 und 554 der *Enzyklopädie* können aus diesem Grunde allein die Funktion erfüllen, für die These zu argumentieren, dass sich aufgrund der erörterten Merkmale des Glaubens ein Zusammenhang zwischen Glauben und Wissen überhaupt plausibel machen lässt.

Der Umstand, dass Hegel verschiedene Formen des Wissens unterscheidet, wurde in dieser Arbeit bereits berührt, und zwar im Rahmen der allgemeinen Erläuterung der Lehre vom absoluten Geist, wo eine Differenzierung des hegelschen Wissensbegriffs vorgenommen wurde. Der dabei erörterte Unterschied betraf den von Wissen im engen und Wissen im weiten Sinne. An dieser Stelle ist es daher angebracht, auf den Zusammenhang einzugehen, der zwischen den Kategorien ›Wissen im engen Sinne‹ und ›Wissen im weiten Sinne‹ *auf der einen Seite* und der eben erläuterten Konzeption des Wissens *auf der anderen Seite* besteht, innerhalb welcher in Auseinandersetzung mit Hegels Begriff des Glaubens der Gedanke spezifischer Ausgestaltungen von Wissen diskutiert wurde. Zwischen den genannten Kategorien besteht m. E. der folgende Zusammenhang: Glaube und Wissen im strikten (bzw. engen) Sinne stehen für zwei besondere Arten des Wissens überhaupt. Wissen im engen Sinne ist Hegel zufolge dasjenige Wissen, das philosophisch begründet werden kann. Weitere Spezifikationsarten des Wissens finden sich aber auch im Rahmen anderer Wissenschaften, die gemäß ihrer je eigenen Methoden Wissen produzieren.<sup>54</sup> Alle diese Wissensarten stellen verschiedene Weisen des Fürwahrhaltens dar. Der Glaube ist gegenüber dem Wissen im engen Sinne nur als Wissen im weiten Sinne zu verstehen, denn beim Glauben handelt es sich nach Hegel nicht notwendig um einen wahren und gerechtfertigten Glauben. Wissen im engen Sinne kann demgegenüber

<sup>53</sup> Zum Geltungsanspruch religiöser Überzeugungen vgl. etwa auch die Ausführungen von Schotte (2010), bes. S. 381–387.

<sup>54</sup> Vgl. hierzu Mooren/Rojek (2015), S. 73 ff.

als ein solcher wahrer und gerechtfertigter Glaube verstanden werden. Die Unterscheidung in ein Wissen im engen und ein Wissen im weiten Sinne folgt aus Hegels These, dass der Glaube eine besondere Art des Wissens überhaupt darstellt, dass er die Anforderungen für ein Wissen im engen bzw. strengen Sinne aber nicht notwendig erfüllt.

Die Unterscheidung der beiden Arten des glaubenden Fürwahrhaltens berührt bei Hegel auch religionshistorische Überlegungen, so etwa wenn er »die weitergehende Erkenntniß« (MsRelphil S. 20, Z. 29) beschreibt, zu der sich der unbefangene Glaube weiterentwickelt habe, oder wenn er das Christentum gegenüber »frühern Religionen« (MsRelphil S. 31, Z. 18) heraushebt. Darüber hinaus legt seine kommentierende Randnotiz, in der von »[z]wey Standpuncte[n] der Religion – die wir kennen, – auf den[en] unsere Zeit überhaupt steht und stehen muß« (MsRelphil S. 14, Z. 18f.), die Rede ist, die historische Deutungskategorie der ›Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen‹ nahe, der zufolge sich ältere und modernere Formen des Glaubens, Einstellungen ungleichzeitiger Erfahrungsräume zu einer bestimmten Zeit überlagern.<sup>55</sup> Hegels philosophischer Rechtfertigungsskopus geht jedoch über den einer historischen Rekonstruktion hinaus. Das Bestehen von Glaubensformen, die auf das Gefühl bezogen sind, darf nicht zum Anlass dafür genommen werden, den Glauben grundsätzlich aus demjenigen Bereich auszugrenzen, in dem nach Wissen gefragt werden kann.<sup>56</sup> Hegels Analyse der konstitutiven Merkmale von Glauben und Wissen sowie die Bestimmung des Verhältnisses beider zueinander dienen der philosophischen Begründung dieser These.

Zum Abschluss des ersten Teiles dieser Untersuchung sollen im nächsten Abschnitt noch vier Alternativpositionen zum Umgang mit religiösem Glauben betrachtet werden, zu denen Hegel im Rahmen seines Manuskripts über Religionsphilosophie Stellung nimmt. Die Erörterung dieser Standpunkte dient einer schärferen Konturierung seiner eigenen Position.

<sup>55</sup> Zu diesem Motiv, das auf Ausführungen Ernst Blochs in *Erbschaft dieser Zeit* (1934) zurückgeht, vgl. Leonhard (2004), S. 77.

<sup>56</sup> Was Hallich im Hinblick auf die Analyse moralischer Sätze festhält, soll daher hier auch auf religiöse Äußerungen und Sätze ausgedehnt werden. Stellt er doch heraus, dass die These der emotiv-expressiven Funktion von Äußerungen nicht notwendig die Nichtbegründbarkeit von Äußerungen nach sich zieht, d.h. einen Nonkognitivismus zur Folge hat: »[...] denn man kann behaupten, dass ein Sprecher mit einem moralischen Satz ein Gefühl ausdrückt, ohne aber zu behaupten, dass moralische Sätze deswegen nicht begründbar seien.« (Hallich (2008), S. 96)



#### 4. HEGELS DISKUSSION ALTERNATIVER POSITIONEN ZUM STATUS RELIGIÖSER ÜBERZEUGUNGEN

Textgrundlage für die folgenden Ausführungen zum Charakter des religiösen Glaubens ist eine Stelle aus der Einleitung des hegelschen Manuskripts zur Religionsphilosophie. Im Hintergrund dieser Betrachtung steht Hegels Diagnose, dass die Religion seiner Zeit »in das einfache Gefühl – in das inhaltlose Erheben des Geistes zu einem Ewigen usf.« (MsRelphil S. 24, Z. 13 f.) zusammengeschrumpft ist. Durch die Etablierung der von Hegel so genannten »Sciences exactes« (MsRelphil S. 24, Z. 17) sei der allgemeine Eindruck erzeugt worden, dass man die Religion nicht mehr brauche. Die (Natur-) Wissenschaften bilden »ein *Universum der Erkenntniß* [aus], das für *sich Gottes nicht bedarf* und *ausserhalb der Religion* liegt. Diese Erkenntniß[e] machen [das] Reich dessen aus, was wir *Wissenschaften* und besondere *technische Kenntnisse* nennen« (MsRelphil S. 23, Z. 17–20). In ihnen sollen die endlichen Erscheinungen nach der Erfahrung und ihren beobachtbaren Verhältnissen bestimmt werden (vgl. MsRelphil S. 22 f.). Demgegenüber scheint die Religion in Folge dieses Erkenntnisbegriffs alle Ansprüche auf Erkenntnis zu verlieren (vgl. MsRelphil S. 24). Hegels weitere Überlegungen widmen sich dem Thema, wie religiöse und nicht-religiöse Individuen wie auch wissenschaftlich motivierte Zeitgenossen (Theologen und Religionsphilosophen) angesichts dieser Gemengelage mit der Religion und ihren Erkenntnisansprüchen umgehen. Er spricht in diesem Zusammenhang auch vom »Zwiespalt unserer Zeiten«:

»die gebildete Reflexion muß sich in die Religion hineintragen; – und kann es zugleich in ihr nicht aushalten, ist ungeduldig gegen sie; – umgekehrt die Religion, religiöses Gefühl ist mis[s]trauisch gegen die Reflexion« (MsRelphil S. 28, Z. 10–13)

Hegel benennt nun ausgehend von dieser Zeitdiagnose vier Weisen des Umgangs mit der Religion, bei denen es sich zum Teil um religionsphilosophische oder theologische Positionen, zum anderen aber auch um Positionen des vorwissenschaftlichen Bewusstseins handelt. Beim nun anschließenden Durchgang durch diese Positionen folge ich der von ihm gewählten Reihenfolge.

α)

Eine erste Reaktion besteht darin, der Gefühlsreligion in ihrer Absage an Ansprüche auf Vernünftigkeit und Erkenntnis zu folgen. Auf S. 28, Z. 20 f. seines Manuskripts hält Hegel stichwortartig fest: »Ins Gefühl werfen [...]



der Erkenntniß und Vernünftigkeit entsagen«. Nach Hegel bedeutet diese erste Option einen »gewaltsame[n] Zustand« (ebd. Z. 20) für die Reflexion. Sie entspricht einer Absage an kognitivistische Ansprüche, d.h. an die Erkenntnisansprüche der christlichen Religion. Hegel richtet sich hier wahrscheinlich gegen gefühlstheoretisch fundierte Religionskonzeptionen, wie sie etwa von Schleiermacher vertreten wurden.<sup>57</sup>

ß)

Die Religion kann zweitens auch zur »blossenen Sehnsucht reducirt« (MsRelphil S. 29, Z. 1) werden. In diesem Fall verfolgt die Religion zwar einen Erkenntnisanspruch, dieser vollzieht sich aber nach dem Muster der schlechten Unendlichkeit. Was gewusst werden könnte, wird in einen transzendenten Raum verschoben, an den das Erkennen oder das Wissen niemals heranreichen kann. Nach Hegel verbleibt diese Weise »in der Inconsequenz« (MsRelphil S. 29, Z. 3 f.), die keine ernsthafte, auf Erkenntnis zielende Beschäftigung mit der Religion zulässt. Hegels Beschreibung erinnert mitunter an Haltungen, wie man sie bei den Romantikern (etwa bei Novalis) findet. Das Absolute hat für sie die Funktion eines selbst nicht mehr erreichbaren Fluchtpunktes.

Hegel stellt die Annahme der Unerkennbarkeit Gottes schon zu Beginn seiner religionsphilosophischen Vorlesungen als ein hervorstechendes Charakteristikum seiner Zeit heraus:

»Es macht unserm Zeitalter keinen Kummer mehr, von Gott nichts zu erkennen – vielmehr *gilt es für die höchste Einsicht*, daß diese Erkenntniß sogar nicht möglich sey. Was die *christliche* Religion wie alle Religionen für das Höchste, das absolute Gebot erklärt – Ihr sollt Gott *erkennen*, – diß gilt itzt *für eine Thorheit*« (MsRelphil S. 9, Z. 3–8)

Diese skeptische Haltung, die Hegel hier kritisch in den Mittelpunkt seiner Zeitdiagnose rückt, stellt nicht nur die Erkennbarkeit Gottes in Abrede, sondern zugleich auch die Grundlage der Gebote, die nach Hegel in allen Religionen als wichtigster sittlicher Orientierungspunkt gelten bzw. gegolten haben. Hegel führt dies exemplarisch vor, wenn er schreibt:

»Wie sollten wir noch das Gebot achten, ihm einen Sinn beylegen – Ihr sollt vollkommen seyn wie euer Vater im Himmel vollkommen ist – da wir von ihm, von seiner *Vollkommenheit nichts erkennen* – wie soll es uns Gebot [seyn], – deren Wissen und Wollen so beschränkt und durchaus nur an die

<sup>57</sup> Diese Option entspricht einer Deutung der Religion, »die auf [ihre] Arationalität abstellt« (Quante (2015), S. 205).

*Erscheinungen* angewiesen ist, und denen die *Wahrheit* schlechthin ein *Jenseits* bleiben soll – und Gott ist die *Wahrheit*« (MsRelphil S. 9, Z. 13–18)

Für Hegel ergibt sich aus den Mängeln der zeitgenössischen Auffassung, die Gott als ein unerkennbares *Jenseits* setzt, *ex negativo* die philosophische Aufgabe, Gott, die Wahrheit, das Absolute zu erkennen. Diese Erkenntnis muss seines Erachtens im Mittelpunkt der Philosophie stehen, damit wir unseren alltäglichen Ansichten und wissenschaftlichen Erkenntnisansprüchen überhaupt einen »Sinn beylegen« (ebd.) können. Entsprechend hält er in antiskeptischer Manier fest:

»Das wodurch der Mensch sich vom Thier unterscheidet, ist das *Bewußtseyn*, der *Gedanke*, und alle davon ausgehenden Unterschiede der Wissenschaften, Künste, und der unendlichen Verschlingungen der menschlichen Verhältnisse, Gewohnheiten und Sitten – Thätigkeiten und Geschi[c]klichkeiten, Genüsse finden ihren *letzten Mittelpunkt* in dem *Einen Gedanken Gottes*« (MsRelphil S. 5, Z. 13–17)

γ)

Die dritte Variante des Verhaltens zur Religion bestimmt Hegel recht knapp auf folgende Weise:

»Oder Gleichgültigkeit gegen die Religion – weil die Erkenntniß – Vernunft des Geistes sich nicht darin findet – läßt sie dahin gestellt seyn – läßt sie auf sich beruhen« (MsRelphil S. 29, Z. 5–7)

Diese Option besteht also darin, sich gegenüber dem Gegenstandsbereich der Religion gleichgültig zu verhalten und sich im Ergebnis nicht mit ihr zu beschäftigen. Hegel deutet unterschiedliche Weisen an, wie sich eine solche Gleichgültigkeit ausprägen kann:

Die Gleichgültigkeit gegenüber der Religion kann entweder aus der Unentscheidbarkeit der Frage resultieren, ob im Hinblick auf Religion nach Wahrheit und Vernünftigkeit gefragt werden kann, oder aus der Auffassung, dass die Religion einen irrationalen und vernunftlosen Bereich darstellt, »weil die Erkenntniß – Vernunft des Geistes« (MsRelphil S. 29, Z. 5 f.) sich nicht nur »nicht darin findet« (ebd.), sondern gar nicht darin finden könne. Die erste Weise der Gleichgültigkeit entspringt einer agnostizistischen Haltung, die »das metaphysische Wahrheitsproblem zwar nicht bestreitet, doch die Möglichkeit seiner Lösung verneint«<sup>58</sup> und sich deswegen indifferent dazu

<sup>58</sup> Seidel (1971), S. 110. Auch heißt es dort weiter: »Die Beschränkung auf das Er-

verhält. Im Rahmen dieser theoretischen Haltung stellt die Religion schlicht keinen Gegenstand des Interesses dar. Man mag hier auch an einen unkämpferischen Atheismus denken, der sein intellektuelles und sittliches Weltbild ohne Bezug auf genuin religiöse Entitäten auszuformulieren vermag.

Die zweite Weise der Gleichgültigkeit, so wie sie hier verstanden wird, ginge hingegen mit einem eindeutigen Lösungsvorschlag einher, etwa mit der These, dass religiöse Äußerungen sich nicht rational begründen lassen, weil sie sich weder als wahr noch als falsch ausweisen lassen. Mögliche religiöse Erkenntnisansprüche nähme eine solche Position dann in der Folge nicht weiter ernst, weil religiöse Äußerungen ihres Erachtens gar nicht geeignet sind, Erkenntnisse zum Ausdruck zu bringen (Non-Kognitivismus<sup>59</sup>).

δ)

Nach der vierten Variante verhält es sich so, dass die Reflexion (in diesem Beispiel geht es um die *theologische* Reflexion über die Religion) sich zwar nicht gleichgültig zur Religion verhält, dass sie aber auf einen für die Religionsphilosophie unmaßgeblichen Nebenschauplatz wechselt und es auf diese Weise nach Hegel versäumt, eine »ernsthafte Betrachtung [der] Religion [zu; N.M.] wagen, und ein gründliches Interesse an ihr zu nehmen« (MsRelphil S. 29, Z. 19 f.). So beschäftigt sich die Theologie, die Hegel hier auf die historische Theologie einengt, etwa nicht mit einer Untersuchung der Erkenntnisansprüche der Religion, sondern stattdessen mit historischen Umständen oder bestimmten Stationen der Kirchengeschichte: »Man hat dabey immer mit der Religion und ihrem Inhalt zu thun, und nur die Religion ist es, die dabey nicht in Betracht« (MsRelphil S. 29, Z. 13 f.) kommt. Hegel polemisiert gegen dieses bloß historische Interesse, das die Theologie seiner Zeit ins Zentrum ihrer Auseinandersetzung mit der Religion gestellt habe, da systematische Fragen etwa im Hinblick auf das Verhältnis der Religion zu anderen Formen des Bewusstseins oder zur Philosophie wie auch ihre soziale Funktion überhaupt nicht zum Gegenstand gemacht werden. Allerdings lässt sich aus dieser Polemik Hegels zunächst nur schließen, dass eine Untersuchung der institutionellen Rahmenbedingungen der religiösen Praxis oder kirchengeschichtlicher Ereignisse nicht ausreicht für eine »ernsthafte« (MsRelphil S. 29, Z. 19) Beschäftigung mit der Religion, da Hegel den Tätigkeitsbereich der Theologie hier auf die historische Theologie verkürzt. Nicht gezeigt hat er, dass die Theologie durchweg eine inadäquate Ausei-

fahrungsmäßige, Positive führt aber nicht zur Konsequenz der Leugnung des Transzendenten, sondern eher zu einer indifferenten bis positiven Haltung ihm gegenüber.«

<sup>59</sup> Vgl. dazu Hallich (2008), S. 69–70 und Quante (2015), S. 209.

nersetzung mit der Religion darstellt. Weiter unten wird darum das systematische Verhältnis von Theologie und spekulativer Philosophie näher in den Blick zu nehmen sein. Insbesondere gilt es dort der Frage nachzugehen, welche Antworten Hegel im Hinblick auf das Problem der methodischen Abgrenzung der beiden Betrachtungsweisen der Religion anbietet (vgl. dazu Abschnitt III.7).

Insgesamt gibt die besprochene Liste jedoch Aufschluss über die in Hegels Augen angemessene Auseinandersetzung mit der Religion. Hegel lehnt alle eben genannten Weisen, wie sich die wissenschaftliche bzw. vorwissenschaftliche Reflexion zur Religion ins Verhältnis setzt (bzw. nicht ins Verhältnis setzt), ab. Das Wesen der Religion wird seines Erachtens verkannt, wenn sie als irrational bzw. unvernünftig, und auch, wenn ihre Äußerungen in dem Sinne als außerrational aufgefasst werden, dass sich die Frage nach Rationalität bzw. rationaler Rekonstruierbarkeit überhaupt nicht auf sie anwenden lässt.

Wie im letzten Abschnitt gezeigt (siehe Abschnitt I.3), entspricht es der nach Hegel angemessenen Rekonstruktion des Verhältnisses von Glauben und Wissen, den Glauben – etwa den christlichen – als »eine besondere Form« (Enz [1830] § 554 A; GW 20: S. 542, Z. 19 f.) des Wissens zu begreifen. Im Rahmen von Hegels Religionsphilosophie steht diese These im notwendigen Zusammenhang mit der Frage nach der Vernünftigkeit der Religion bzw. moderner gesprochen: der Frage nach der Rationalität der Religion. Für Hegel setzt der Versuch einer Explikation der christlichen Religion einen Bezug der religiösen Wahrheiten auf Vernunft oder Vernünftigkeit voraus. Hegelsch formuliert entspricht dies der generellen Annahme, dass Vernunft in der Religion ist. Für das Studium der Religionen und ihrer Geschichte ergibt sich aus dieser Annahme das Folgende:

»Mit dem Nähern Gestalten der Vorstellungen von Gott, – hängt die *Geschichte der Religionen* zusammen; – diese Geschichte soviel sie gesammelt und bearbeitet ist, – läßt vornemlich so nur *das Äusserliche*, Erscheinende sehen; – das höhere Bedürfnis ist, den Sinn, das POSITIVE, *Wahre* und Zusammenhang mit *Wahrem*, – kurz *das Vernünftige* darin zu erkennen; – es sind Menschen, die auf solche Religionen verfallen sind, – es muß also *Vernunft* darin seyn« (MsRelphil S. 41, Z. 20–26)

Hegel stellt hier in sehr knapper Weise den Zusammenhang vor, dass Religionen wie andere sozialen Praxen auf menschliche Zwecksetzungen zurückgehen und zur Etablierung von Lebensformen führen, die durch bestimmte Regeln und Rituale organisiert sind. Diese Auffassung darf aber, so kann man seinen weiteren Überlegungen entnehmen, nicht schlichtweg als eine

Rechtfertigung von Religion überhaupt verstanden werden. Zu sagen, dass diejenigen Praxen, auf die Menschen »verfallen« (ebd.) bzw. gekommen sind, auch immer schon menschlich im emphatischen und moralisch positiven Sinne wären, hieße, einen Fehlschluss zu begehen und menschliche Fehlbarkeit im Widerspruch zu historischen Tatsachen verleugnen zu wollen. Entsprechend lauten auch die weiteren Ausführungen Hegels:

»die *Geschichte der Religionen* in diesem Sinne zu studi[e]ren, sich mit dem zugleich auch *versöhnen*, was *Schauderhaftes*, *Abgeschmacktes* darin vorkommt, – rechtfertigen, richtig wahr finden wie es in seiner ganzen Gestalt ist – (*Menschen, Kinder opfern*,) davon ist nicht die Rede – aber wenigstens den *Anfang*, die Quelle als ein menschliches erkennen, aus dem es hervorgegangen – diß die höhere Versöhnung« (MsRelphil S. 41, Z. 26 bis S. 42, Z. 5)

Im Hinblick auf die Aufgabe des Philosophen, der das Phänomen »Religion« bzw. die Religionen studiert, folgt aus dieser Bemerkung, dass zwischen (i) der Vernünftigkeit oder Wahrheit (im hegelschen Sinne) einer Religion *als ganzer* auf der einen Seite und (ii) der Vernünftigkeit oder Wahrheit *bestimmter Aspekte* einer Religion bzw. auch deren Unvernünftigkeit auf der anderen Seite unterschieden werden muss. Zweck der religionsphilosophischen Arbeit ist es nicht, die Apologie einer bestimmten Religion zu leisten. Wer als Philosoph die Äußerungen einer bestimmten religiösen Lebensform betrachtet, dessen Zweck besteht darin, wie Hegel schreibt, »das Vernünftige darin zu erkennen« (MsRelphil S. 41, Z. 24). Durch dieses Erkenntnisinteresse hebt sich die philosophische Betrachtung von der Tätigkeit des Religiionshistorikers ab.

Aber auch dann, wenn philosophisch die Religionen in ihrer geschichtlichen Entwicklung betrachtet werden und nicht allein eine bestimmte Gestalt von Religion, kann eine philosophische Religionsgeschichte von einer nicht-philosophischen Religionsgeschichte (die so verstanden einen Teil der Geschichtswissenschaft ausmacht) dadurch unterschieden werden, dass es ersterer explizit daran gelegen ist, die bei der Analyse angelegten Kategorien (z. B. bestimmte Freiheiten und Rechte) als Bewertungsmaßstab normativ auszuzeichnen und, was diese normative Funktion anbelangt, auch zu rechtfertigen.

Im nächsten Abschnitt kann nun ausgehend von der These, dass sich der Unterschied von Glauben und Wissen im strikten Sinne auf einen *Formunterschied* verschiedener Wissensarten *innerhalb* des Bereichs bezieht, in dem überhaupt nach Wissen gefragt werden kann, zu Hegels weitergehender These übergeleitet werden, dass das Verhältnis von Religion und Philosophie als eine Identität des Inhalts bei einem Formunterschied von religiöser Vorstellung und begrifflichem Denken der Philosophie zu verstehen ist.

## TEIL II

### Das Verhältnis der epistemischen Formen zu ihrem Inhalt



## 5. DAS VERHÄLTNIS DER EPISTEMISCHEN FORMEN ZU IHREM INHALT

Hegel analysiert das Verhältnis von Religion und Philosophie mit den Termini ›Form‹ und ›Inhalt‹. So verstanden unterscheiden sich Religion und Philosophie – als verschiedene Formen der Erkenntnis des Absoluten – nicht durch das, *was* erkannt wird, sondern *wie* es jeweils erkannt wird, voneinander. Die Überlegungen des vorhergehenden Abschnittes zu Hegels Deutung des Verhältnisses von Glauben und Wissen bezogen sich dementsprechend auf Unterschiede innerhalb der ›Form‹. Dabei konnte die Frage nach dem spezifischen Inhalt solcher Formen des Glaubens/Wissens vorläufig offen bleiben. Das Ziel dieses 1. *Schrittes* war es, die Bedingungen dafür zu diskutieren, dass jemand in einem bestimmten mentalen Zustand ist. Im Zentrum stand Hegels These, dass es sich bei den Kategorien ›Glauben‹ und ›Wissen‹ um zwei verschiedene *Formen* des Wissens handelt. Darüber hinaus wurde die von Hegel getroffene Unterscheidung zwischen zwei Arten des Glaubens – Glauben qua Zutrauen und Glauben qua Reflexion – betrachtet. Diese beiden Arten des Glaubens wurden als zwei Weisen glaubenden Fürwahrhaltens (ein gefühlsmäßiges im Gegensatz zu einem bewussten Fürwahrhalten) genauer voneinander unterschieden. Beim gefühlsmäßigen Fürwahrhalten geht es darum, dass dem Inhalt des Fürwahrhaltens verhaltensrelevante Bedeutung zukommt. Demgegenüber ist für das bewusste Fürwahrhalten ein Wissen um die propositionale Einstellung konstitutiv. Diese Differenz wurde anhand einer Interpretation der semantischen Besonderheiten des Ausdrucks ›ich‹ in dem von Hegel gebrauchten Satz: ›Ich glaube an Gott‹ aufgezeigt. Die beiden von Hegel unterschiedenen Glaubensarten stellen somit zwei unterschiedliche Weisen des ›Habens‹ einer Überzeugung dar.

In einem 2. *Schritt* soll es nun um die Relation zwischen den epistemischen Modi bzw. epistemischen Formen und ihrem Gehalt bzw. Inhalt gehen. Diese Relation liegt Hegel zufolge sowohl dem religiösen als auch dem philosophischen Fürwahrhalten zugrunde.



### 5.1 Die Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Philosophie in der Einleitung der *Enzyklopädie* von 1830

»Die Religion umfaßt *alle Gegenstände* der Welt; alles, was nur immer ist, war Gegenstand religiöser Verehrung; *im Wesen und Bewußtsein der Religion ist nichts anderes als was überhaupt im Wesen und im Bewußtsein des Menschen von sich und von der Welt liegt. Die Religion hat keinen eignen besonderen Inhalt.*«  
(Ludwig Feuerbach<sup>60</sup>)

Im Folgenden soll zunächst das Verhältnis von Religion und Philosophie dargestellt werden, wie Hegel es in § 1 seiner Einleitung zur *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* von 1830 expliziert hat. In diesem Paragraphen werden Religion und Philosophie als zwei der Form nach unterschiedene Zugriffsweisen auf einen gemeinsamen Gegenstandsbereich ausgezeichnet. Genauer kommt Hegel im Zuge seiner Erörterung des methodischen Sonderstatus der Philosophie auf deren Verhältnis zur Religion zu sprechen. So heißt es in § 1 folgendermaßen:

»Die Philosophie entbehrt des Vortheils, der den andern Wissenschaften zu Gute kommt, ihre *Gegenstände*, als unmittelbar von der Vorstellung zugegeben, sowie die *Methode* des Erkennens für Anfang und Fortgang, als bereits angenommen, *voraussetzen* zu können. Sie hat zwar ihre Gegenstände zunächst mit der Religion gemeinschaftlich. Beide haben die Wahrheit zu ihrem Gegenstande, und zwar im höchsten Sinne, – in dem das *Gott* die Wahrheit und er *allein* die Wahrheit ist. Beide handeln dann ferner von dem Gebiete des Endlichen, von der *Natur* und dem *menschlichen Geiste*, deren Beziehung aufeinander und auf Gott, als auf ihre Wahrheit. [...] Aber bei dem denkenden Betrachten [dies ist die der Philosophie eigentümliche Betrachtungsweise<sup>61</sup>; N.M.] gibts sich bald kund, daß dasselbe die Foderung in sich schließt, die *Nothwendigkeit* seines Inhalts zu zeigen, sowohl das Seyn schon als die Bestimmungen seiner Gegenstände zu *beweisen.*« (GW 20: S. 39, Z. 3–11 und 18–20)

<sup>60</sup> Feuerbach (1849 [2005]), S. 66.

<sup>61</sup> Vgl. Enz [1830] § 2; GW 20: S. 40, Z. 2 f.: »Die Philosophie kann zunächst im allgemeinen als *denkende Betrachtung* der Gegenstände bestimmt werden.«

Hegel charakterisiert das Verhältnis der Philosophie zur Religion an dieser Stelle mit dem Hinweis darauf, dass die Philosophie »ihre Gegenstände zunächst mit der Religion gemeinschaftlich« (Enz [1830] § 1; GW 20: S. 39, Z. 6 f.) habe. Die Gegenstände (Wahrheit, Gott, Gebiet des Endlichen, Zusammenhang von Natur und menschlichem Geist), die er dann darüber hinaus als Beispiele nennt, stellen die Grundlage für die These der Gemeinschaftlichkeit der Gegenstände dar. Gemeinschaftlich sind die Gegenstände nicht deswegen, weil die Beteiligten (Gläubige und Theologen) die explizite Absicht verfolgen, in Zusammenarbeit mit dem spekulativen Philosophen das Wesen dieser Gegenstände zu ergründen. Die Gemeinschaftlichkeit ergibt sich vielmehr daraus, dass Hegel unterschiedliche Weltdeutungen wie die von Religion und Philosophie im Rahmen seiner Philosophie als Beiträge zu einem von ihnen implizit geteilten Zweck – die Ergründung des Wirklichen – deuten kann.

Ausgehend von Hegels Auflistung der Gegenstände kann zunächst festgehalten werden, dass er Religion und Philosophie als zwei Institutionen mit Gesamtwirklichkeitsbezug auszeichnet. Diese machen prinzipiell sämtliche Gegenstände und Phänomene der Wirklichkeit (des endlichen und des göttlichen Bereiches<sup>62</sup>) zum Thema und führen sie einer Deutung zu. Der Gesamtwirklichkeitsbezug, der sie charakterisiert, heißt jedoch nicht, dass Religion und Philosophie das Ganze der Wirklichkeit tatsächlich in all ihren Details thematisierten. Ihr Zweck ist es, das Ganze als ein Ganzes zu fassen und Teilaspekte in diesem Rahmen zu deuten.<sup>63</sup> Dass es um ›das Ganze‹ geht, kann man dann so verstehen, dass es um eine bestimmte »Sicht« auf alles Einzelne<sup>64</sup> geht, bei der es allerdings nicht notwendig auf ein besonderes Detail ankommt.<sup>65</sup>

<sup>62</sup> Hegel zufolge ist ›Gott‹ ein dem »Inhalte nach als unendlich« sich anbietender Gegenstand, des Weiteren trifft dies nach hegelschem Verständnis auch auf ›Freiheit‹ und ›Geist‹ zu, vgl. § 8 der *Enzyklopädie*; GW 20: S. 48, Z. 2–8.

<sup>63</sup> Zum Aspekt des Gesamtwirklichkeitsbezugs vgl. auch Sellars (1963), S. 2 ff. »[T]hat the philosopher must know his way around in each discipline as does the specialist« bezeichnet Sellars als ein »elusive ideal« (ebd. S. 2). »What we must rather say is that the specialist knows his way around in his own neighbourhood, as his neighbourhood, but doesn't know his way around in it in the same way as a part of the landscape as a whole. It implies that the essential change brought about by philosophy is the standing out of detail within a picture which is grasped as a whole from the start.« (Ebd. S. 4; Hervorhebung im Original) Nach Sellars ist der Philosoph mit zwei gleichermaßen komplexen Gesamtbildern konfrontiert – einem wissenschaftlichen und einem vorwissenschaftlichen –, die er »the *manifest* and the *scientific* images of man-in-the-world« (ebd. S. 4 f.) nennt.

<sup>64</sup> Schneider (2008), S. 160. Schneider erläutert dies auch als »die ›Färbung‹ oder ›Beleuchtung‹, in der alles Besondere erscheine« (ebd.).

<sup>65</sup> Vgl. ebd. S. 161. Im Hinblick auf die weiter unten erörterte lebenspraktische Be-

Hegels Redeweise von den »Gegenständen« (Enz [1830] § 1; GW 20: S. 39, Z. 12), von denen sowohl Philosophie als auch Religion »handeln« (ebd. Z. 9), kann man dabei den philosophisch unverfänglichen Sinn abgewinnen, dass damit erst einmal alles das, worauf man sich überhaupt in irgendeinem Sinn beziehen kann, gemeint ist:<sup>66</sup> alles das, worauf man sich überhaupt mental bzw. intentional in einem weiten Verständnis<sup>67</sup> beziehen kann. So heißt es auch in § 3 der *Enzyklopädie*:

»Der *Inhalt*, der unser Bewußtseyn erfüllt, von welcher Art er sey, macht die *Bestimmtheit* der Gefühle, Anschauungen, Bilder, Vorstellungen, Zwecke, Pflichten u.s.f. und der Gedanken und Begriffe aus. [...] In irgend einer dieser Formen [...] ist der Inhalt *Gegenstand* des Bewußtseins.« (GW 20: S. 41, Z. 28–S. 42, Z. 4)

Die spezifische Differenz zwischen Religion und Philosophie verortet Hegel in den jeweiligen Formen (wie oben im Rahmen der Skizze der Lehre vom absoluten Geist dargestellt) bzw. Zugriffsweisen von Religion und Philosophie auf den umrissenen Gegenstandsbereich: Die Religion macht sich *Vorstellungen* von Gegenständen zu eigen, die Philosophie darüber hinausgehend *Begriffe*. Wichtig für die Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Philosophie ist also die Tatsache, dass Hegel sie nicht über je eigene, d. h. verschiedene Gegenstandsbereiche einführt. Die unterschiedlichen Zugangsweisen zu *demselben* Gegenstandsbereich sind für ihn vielmehr

deutung von Religion als Gemeinde (vgl. Abschnitt I.5.3.4) wird es – so kann man mit Schneiders Worten festhalten – darum gehen, »sich eine Einstellung zu eigen zu machen, die sich in den Formen des Lebens, teils auch in bestimmten leib-seelischen Handlungsweisen wie z. B. dem Gebet zeigt; und es geht dabei um das Ganze des Lebens und unsere Fähigkeit, mit ihm zurecht zu kommen.« (Schneider (2008), S. 13)

<sup>66</sup> Rolf-Peter Horstmann unterscheidet drei Bedeutungen, die die Rede von »Objekt« bei Hegel haben kann: [1.] eine philosophisch unverfängliche Redeweise – dies ist die im obigen Fall einschlägige Bedeutung; »Objekt« heißt dann alles, worauf man sich in irgendeinem Sinne beziehen kann. Diese Verwendung erhebt keinen ontologischen Anspruch, sie ist ontologisch neutral. [2.] »Objekt« als Objekt der Vorstellung. Diese Verwendung ist auch ontologisch neutral. Nicht Objekt in diesem Sinne sind aber unmögliche Sachverhalte oder widersprüchliche Bestimmungen (z. B. der verheiratete Junggeselle); [3.] ein ontologisch ernstzunehmender Sinn von »Objekt«: hier sind Objekte gemeint, wie sie in Wahrheit sind, Begriffe von Objekten. Vgl. Horstmann (1990), S. 42–44.

<sup>67</sup> Der Ausdruck »Intentionalität« soll hier als Oberbegriff für alle Weisen gerichteter Einstellungen stehen: für Einstellungen, die sich durch ein Streben auszeichnen, d. h. für Absichten, Wünsche und Ziele; für kognitive Einstellungen, wie Kenntnis, Glauben oder Wissen und auch für affektiv auf etwas gerichtete Einstellungen, also die unterschiedlichsten Gefühlszustände. Für ein solches weitgefasstes Verständnis von Intentionalität vgl. z. B. Searle (1996), S. 6f.

entscheidend: Im Falle der Philosophie basiert dieser Zugang auf ihrer Methode und ihrem begrifflichen Handwerkszeug. Im Falle der Religion wird ein Weltverständnis durch bestimmte Erzähltechniken narrativ strukturiert und zum Erscheinen gebracht. Nach dieser Konzeption generieren nicht die Gegenstände von Religion resp. Philosophie, sondern ihre jeweiligen Zugriffsweisen und methodischen Anforderungen die zwischen ihnen bestehende spezifische Differenz. Mit dieser Auffassung unterscheidet sich Hegel von Alternativansätzen, die religiöse Überzeugungen durch den Verweis auf allein der Religion eigentümliche Gegenstände (z. B. einen personalen Gott oder andere transzendente Gegenstände) von anderen Überzeugungen abgrenzen;<sup>68</sup> oder mit dem Verweis auf spezifisch religiöse Erfahrungen, wenn damit die Erfahrung von Gegenständen gemeint ist, die allein auf religiösem Wege (etwa durch mystische Versenkung oder Meditation) zugänglich sind.

Ein weiterer Zusammenhang zwischen Religion und Philosophie ergibt sich aus dem Verhältnis, das nach Hegel zwischen den *Vorstellungen* der Religion und den *Begriffen* der Philosophie besteht. So meint er, dass »das Bewußtseyn sich der Zeit nach *Vorstellungen* von Gegenständen früher als *Begriffe* von denselben macht«, und verstärkt dies noch zu der These, »daß der *denkende* Geist sogar nur *durchs* Vorstellen hindurch und *auf* dasselbe [das Vorstellen; N.M.] sich wendend zum denkenden Erkennen und Begreifen fortgeht« (§ 1; GW 20: S. 39, Z. 14–17). Da philosophische Begriffe gemäß *diesem* Zusammenhang nicht ad hoc, sondern nur auf der Grundlage bestimmter Vorstellungen gebildet werden können, »*muß*« die Philosophie laut Hegel »eine Bekanntschaft mit ihren Gegenständen [...] voraussetzen« (ebd. Z. 12 f.).<sup>69</sup> Diese Bekanntschaft ermöglichen ihr die Vorstellungen, die durch die Religion etabliert worden sind.<sup>70</sup>

Die mit dem »*muß*« (ebd. Z. 12) zum Ausdruck gebrachte Voraussetzung, welche die Vorstellungen der Religion für die Philosophie darstellen, läßt

<sup>68</sup> Zur Frage, wodurch religiöse Überzeugungen von anderen Überzeugungen unterschieden werden können, vgl. auch Quante (2008), S. 385.

<sup>69</sup> »Ihren« bezieht sich hier auf die Gegenstände der Philosophie.

<sup>70</sup> Die weitergehende Frage, inwiefern in diesem Zusammenhang nicht nur religiöse Vorstellungen, sondern auch nicht-religiöse Vorstellungen relevant sind, ist hier nicht Gegenstand. Ihre Beantwortung setzte eine Auseinandersetzung mit Hegels zum Teil extrem weit gefasstem Begriff von Religion voraus – in den Vorlesungen über die Religionsphilosophie heißt es beispielsweise: »Alle Menschen haben daher von Gott ein Bewußtseyn, von der absoluten *Substanz*, als der *Wahrheit*« (MsRelphil S. 6, Z. 20 f.) – und müsste darüber hinaus auch auf Hegels monistisches Ontologiemodell Bezug nehmen, dem zufolge Gott (bzw. das Absolute, die Idee) die einzige Entität ist, die unabhängig existiert.

sich in einem historischen Sinne plausibel machen. So bestimmt Hegel in der Anmerkung zum § 552 die Religion als die im Vergleich zur Philosophie historisch gesehen frühere Gestalt des »Wissens der absoluten Idee«, welches, wie oben erläutert, das die Gestalten Kunst, Religion und Philosophie strukturierende Prinzip der Lehre vom absoluten Geist ist.<sup>71</sup> Die Philosophie in Hegels Sinn unterhält einen dauerhaften Bezug zur religiösen Vorstellungswelt und Hintergrundkultur. Die christliche Religion, die für Hegel die Vollendungsform der Religion darstellt, gibt »einen ENTWICKELTEN *Lehrbegriff* von religiöser Wahrheit – ein[en] INHALT der Erkenntnis« (MsRelphil S. 28, Z. 1 f.). Allerdings – so der Sinn des zweiten Teils von § 1 der Einleitung – widerspricht es den methodischen Ansprüchen der Philosophie, »ihre Gegenstände, als unmittelbar von der Vorstellung zugegeben [...] voraussetzen zu können« (GW 20: S. 4 f.), sie schließt vielmehr »die Forderung in sich [...], die *Notwendigkeit* [ihres] Inhalts zu zeigen« sowie »die Bestimmungen«, d. h. die Struktur ihrer Gegenstände »zu *beweisen*« (Enz [1830] § 1; GW 20: S. 19 f.). Die Philosophie setzt zu diesem Zweck »Gedanken, Kategorien, aber näher Begriffe an die Stelle der Vorstellungen« (Enz [1830] § 3 A; GW 20: S. 42, Z. 12 f.). Dass die Philosophie Gedanken an die Stelle der religiösen Vorstellungen *setzt*, bedeutet nicht, dass die Philosophie die Vorstellungen *innerhalb* der Religion durch Begriffe *ersetzt*. Vielmehr erhalten die Vorstellungen eine neue Bedeutung in einem anderen Rahmen (dem Theorierahmen der Philosophie), was nicht heißt, dass die alte Bedeutung sowie der sie umschließende Kontext nicht bestehen bleiben könnten.<sup>72</sup>

Der eingangs ausgestellte Nachteil der Philosophie wendet sich schließlich zu ihrem Vorzug, da die höherwertige Begründungsleistung der Philosophie, die ihre methodische Überlegenheit rechtfertigt, ausgewiesen werden kann. So wird zwar an die Vorstellungswelt der Religion angeschlossen, zugleich aber wird diese transformiert, weil die Vorstellungen in ihrer religiösen Form nach Hegel als philosophisch »unzureichend« (Enz [1830] § 1; GW 20: S. 39, Z. 21) betrachtet werden müssen. Dies erzeugt eine grundsätzliche Spannung

<sup>71</sup> In Enz [1830] § 552 A; GW 20: S. 539, Z. 4–11 heißt es, »daß das Bewußtseyn der absoluten Idee [dies heißt nach Hegel: der Wahrheit überhaupt; N.M.] der Zeit nach zuerst in dieser Gestalt [der Form des Gefühls, der Anschauung und Vorstellung; N.M.] gefaßt werde, und als Religion in seiner unmittelbaren Wirklichkeit früher da sey, denn als Philosophie. Diese [die Philosophie; N.M.] entwickelt sich nur erst wieder aus jener Grundlage [die die Religion darstellt; N.M.], so gut als die griechische Philosophie später ist, als die griechische Religion, und eben nur darin ihre Vollendung erreicht hat, das Princip des Geistes, der sich zuerst in der Religion manifestirt, in seiner ganzen und bestimmten Wesenheit zu fassen und zu begreifen.«

<sup>72</sup> Zur Begründung dieser Interpretationsthese vgl. das Ende von Abschnitt II.5.3.4 und Teil III, Abschnitt 6.2.

zwischen der Kontinuität der Philosophie zur Religion *auf der einen Seite* und der mit philosophischen Mitteln vorgenommenen Transformation *auf der anderen Seite*. Die Beantwortung der Frage, inwiefern die philosophische Form des Begreifens die durch die Religion etablierten Inhalte nicht nur beweist, sondern auch verändert,<sup>73</sup> setzt eine genauere Untersuchung der Rolle voraus, die den Kategorien Form und Inhalt bei Hegels Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Philosophie zukommt. Diese Untersuchung soll in Abschnitt III.6.1 angegangen werden.

Bis hierhin hat die Betrachtung von § 1 ergeben, dass Hegel Religion und Philosophie zum einen durch ihren gemeinsamen Gegenstandsbereich (Wirklichkeit insgesamt und deren Wahrheit) charakterisiert, zum anderen durch ihre jeweiligen Zugriffsweisen (Vorstellung und Begriffe) auch voneinander abgrenzt, wobei er meint, dass die Religion als historisch frühere Deutung der Gesamtwirklichkeit zu verstehen ist. Die Tatsache, dass Hegel der Philosophie ebenso wie der Religion eine Beschäftigung mit Gott als der höchsten Wahrheit der Wirklichkeit zuschreibt, mag aus heutiger Perspektive irritierend wirken. Dass Hegel Gott als Teil des philosophischen Gegenstandsbereiches betrachtet, kann man zum einen als strategischen Abgleich mit der religiösen bzw. theologischen Deutungskonkurrenz hinsichtlich ihrer gemeinsamen Gegenstände betrachten, der in der Akzeptanz Gottes als der höchsten Wahrheit der Religion besteht. Sie entspricht darüber hinaus seiner Absage an die skeptischen Philosophen seiner Zeit.<sup>74</sup>

<sup>73</sup> Vgl. hierzu Hegels vorsichtige Formulierung in Bezug auf den Umgang mit der religiösen Wahrheit in Enz [1830] § 4; GW 20: S. 43, Z. 11–15: »In Beziehung auf die Gegenstände der Religion aber, auf die *Wahrheit* überhaupt, hätte sie [die Philosophie; N.M.] die *Fähigkeit* zu erweisen, dieselben von sich aus zu erkennen; in Beziehung auf eine zum Vorschein kommende *Verschiedenheit* von den *religiösen* Vorstellungen hätte sie ihre abweichenden Bestimmungen zu *rechtfertigen*.«

<sup>74</sup> Darüber hinaus ist es eine andere Frage, in welchem Sinne nach Hegel im Rahmen der Philosophie von »Gott« (als der Wahrheit von Natur und Geist) die Rede ist bzw. sein kann und inwiefern eine solche Gottesvorstellung von derjenigen der christlichen Religion verschieden ist. Da Hegel die Differenz von Religion und Philosophie intentional einführt, scheint es sich beim (beiden gemeinsamen) Gottesbegriff nicht um einen kontextspezifischen Begriff handeln zu können. Vielmehr ist zu vermuten, dass es sich hierbei um einen Begriff mit kontextspezifischer Bedeutung handelt: Der Gottesbegriff des Philosophen unterscheidet sich, sofern er denn einen solchen veranschlagt, von der christlich personalen Gottesvorstellung. Im Zusammenhang seiner Rechtsphilosophie nennt Hegel das Recht wie auch den Staat »göttlich« (*Grundlinien* § 270 A; GW 14,1: S. 214, Z. 21) und gebraucht »das Göttliche« als Synonym für das »Substantielle« (*Grundlinien* § 163; GW 14,1: S. 146, Z. 32 f.). Zur göttlichen Dignität des Staates vgl. Siep (2015a), S. 12 und 21 sowie Siep (2015b), S. 71 f.

## 5.2 Die geoffenbarte Religion

Wie bereits angedeutet, ist das erklärte Ziel dieser Arbeit, Hegels Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Philosophie zu rekonstruieren. Oberflächlich betrachtet handelt es sich bei dieser Verhältnisbestimmung, wie sich dem Abschnitt zur Lehre vom absoluten Geist entnehmen lässt, um einen Übergang von der geoffenbarten Religion zur Philosophie. Hegel vollzieht solche Übergänge – teils implizit, teilweise aber auch explizit so benannt – an vielen Gelenkstellen seines Systems.<sup>75</sup> Gemeinsam ist es ihnen, dass Hegel im Rahmen der Analyse bestimmter Gegenstandsbereiche aufzuzeigen sucht, ab wann ein Gegenstandsbereich aufgrund seiner eigenen Voraussetzungen auf die reichhaltigere Verfasstheit eines Folgebereichs verwiesen ist. In dieser Arbeit soll letztlich gezeigt werden, dass sich der Übergang von der geoffenbarten Religion zur Philosophie als Übergang von einem unentfalteten zu einem entfalteten Bedeutungsgehalt rekonstruieren lässt (vgl. Abschnitt III.6.3). Von den begrifflichen Mitteln und Unterscheidungen, die es zu diesem Zweck zu erörtern gilt, soll in diesem Abschnitt zunächst Hegels Darstellung der geoffenbarten Religion in ihren Grundzügen dargestellt werden.

»Die geoffenbarte Religion« ist die zweite Gestalt, die Hegel innerhalb seiner Lehre vom absoluten Geist expliziert.<sup>76</sup> Wie in den allgemeinen Bemerkungen zur Lehre des absoluten Geistes erläutert, interpretiert Hegel Kunst und Religion in diesem Teil seines Systems als Vorgängerformen des philosophischen Wissens der absoluten Idee. Dabei verfolgt er die Absicht, einen hierarchischen Zusammenhang zwischen Kunst, Religion und Philosophie aufzuzeigen, nach dem die höheren Gestalten jeweils adäquatere Artikulationsformen des Wissens der absoluten Idee darstellen.<sup>77</sup> Hegels Augenmerk liegt daher auf den Erkenntnisweisen, die diese kulturellen Praxen der Selbst- und Weltdeutung jeweils ausgeprägt haben. Und zwar – wie er in der Anmerkung zu § 573 schreibt – nicht im Sinne »einer bestimmten Auseinandersetzung« (GW 20: S. 555, Z. 20) zwischen Religion und Philosophie,

<sup>75</sup> Vgl. z. B. *Grundlinien* § 71; GW 14,1: S. 76, Z. 1 (»Uebergang vom Eigenthum zum Vertrage«), § 104; ebd. S. 96, Z. 3 (»Uebergang vom Recht in Moralität«) und auch: Enz [1830] § 376; GW 20: S. 375, Z. 17 f. (Übergang von der Natur zum Geist: »Die Natur ist damit in ihre Wahrheit übergegangen [...]«).

<sup>76</sup> Nimmt man eine Bemerkung aus dem Kunst-Abschnitt, der von der klassischen griechischen Kunst-Religion handelt, hinzu, schrumpft der Bereich des absoluten Geistes streng genommen auf zwei Gestalten zusammen: »es ist nicht der absolute Geist, welcher in diß Bewußtseyn [das unmittelbare Bewusstsein der sinnlichen Anschauung; N.M.] eintritt.« (Enz [1830] § 557; GW 20: S. 544, Z. 5 f.)

<sup>77</sup> Vgl. hierzu auch Jaeschke (1983), S. 112.



sondern im Sinne einer *generellen* Verhältnisbestimmung ihrer unterschiedlichen Realisierungsformen von Wissen.

Darüber hinaus ist zu beachten, dass das Verhältnis von Religion und Philosophie, das Hegel im letzten Teil seiner *Enzyklopädie* expliziert, nicht das Verhältnis der Religion(en) insgesamt zur Philosophie überhaupt ist, sondern das Verhältnis einer ganz bestimmten Religion zu einer bestimmten Form von Philosophie. Die Religion, um die es Hegel innerhalb seiner Lehre vom absoluten Geist geht, ist – wie der Überschrift des Abschnittes entnommen werden kann – die geoffenbarte und die von ihm als Vollendung der Religionsgeschichte gedeutete christliche Religion. Und Thema des Abschnittes »C. Die Philosophie« ist nicht die Philosophie überhaupt, sondern die neuzeitliche Philosophie,<sup>78</sup> die sich nach hegelscher Selbstauffassung in der besonderen Lage befindet, sowohl »die *Nothwendigkeit*« (Enz [1830] § 1; GW 20: S. 39, Z. 19) ihrer Inhalte zeigen als auch ihre »*Methode* des Erkennens« (ebd. Z. 5) allererst schaffen und beweisen zu müssen.

### 5.2.1 Zur Gliederung des Abschnitts »B. Die geoffenbarte Religion« (Enz [1830] §§ 564–571)

Hegel beginnt seine Bestimmung der geoffenbarten Religion mit zwei aufeinanderfolgenden Definitionen (in Enz [1830] §§ 564 und 565). Diese doppelte Definition der christlichen Religion ergibt sich aus der Entwicklungsgeschichte der *Enzyklopädie*, deren Erstausgabe von 1817 Hegel in zwei weiteren überarbeiteten Fassungen (1827, 1830) veröffentlicht hat: Die zweite Definition der geoffenbarten Religion wurde so erst in der zweiten Fassung der *Enzyklopädie* hinzugefügt. Die erste *Enzyklopädie*-Fassung von 1817 beschränkte sich noch auf die Definition, die sich in der dritten Auflage mit dem Inhalt aus § 565 deckt. Ihre Ergänzung um eine zweite Definition ist aber kein textgenetischer Fehler, der zu einer Unstimmigkeit in Hegels Begriff der Religion führte. Die beiden Definitionen nehmen die geoffenbarte christliche Religion auf unterschiedliche (aber kompatible) Art und Weise in den Blick. In § 564 wird die christliche Religion zunächst durch den ihr zukommenden Aspekt der Geoffenbarkeit charakterisiert. Der § 565 gibt eine weitere Definition des absoluten Geistes, wie er sich in Gestalt der christlichen Religion ausprägt, und erörtert diese Gestalt nach zwei Hinsichten (»dem Inhalte nach« und »der Form nach«; GW 20: S. 3 f.). Der daran

<sup>78</sup> Vgl. hierzu z. B. ebd. S. 119 sowie Fulda (2003), S. 242. Fulda spricht von der »von der Positivität christlichen Glaubens sich befreiende[n], neuzeitliche[n] Philosophie«.



anschließende § 566 erläutert die Implikationen, die sich aus der religiösen Vorstellungsform in Bezug auf ihren Inhalt ergeben. Die §§ 567 bis 570 stellen dann Hegels Versuch dar, die christliche Dogmatik mithilfe der drei Begriffsmomente ›Allgemeinheit‹, ›Besonderheit‹ und ›Einzelheit‹ zu rekonstruieren und in ihrer Struktur explizit zu machen. Dies sind im Einzelnen: α) die Trinitätslehre (§ 567), β) die Lehre von der Weltschöpfung (§ 568) und γ) die Lehre von der Inkarnation und Auferstehung Jesu (§§ 569 und 570). Der § 571 fasst Hegels Explikation der christlichen Religion zusammen und soll als Übergang zur letzten Gestalt des *absoluten Geistes*, der Philosophie, dienen.

Hegels Interpretation ist *einerseits* als Rekonstruktion eines vorgegebenen Gegenstandsbereichs angelegt, insofern sie die durch die Religion etablierte Praxis der Weltdeutung philosophisch beschreibt und rekonstruiert (vgl. dazu auch den Abschnitt zur religionsphilosophischen Rolle des hegelschen Gemeindebegriffs in II.5.3.4). *Andererseits* verfährt die von Hegel vorgenommene Rekonstruktion aber auch in einer Weise, die das Selbstverständnis der religiösen Praxis bzw. die Binnenstruktur dieser sozialen Praxis überschreitet. Dies deshalb, weil das organisierende Prinzip – »das Wissen der absoluten Idee« (Enz [1830] § 553; GW 20: S. 542, Z. 5) –, das Hegel seiner Rekonstruktion zugrunde legt, einen Bestandteil seiner *philosophischen* Explikationsmittel darstellt. Im Rahmen des hegelschen Systems werden dieser Bewertungsmaßstab sowie die von ihm zugrunde gelegten Analysekategorien als durch die *Wissenschaft der Logik* begründet angenommen. Die Logik stellt Hegels Anspruch nach eine korrekte Normierung der im Alltag bloß implizit in Gebrauch genommenen Kategorien dar. Weil eine solche logische Rekonstruktion der Kategorienverhältnisse aber nicht in gleicher Weise innerhalb der religiösen Glaubenspraxis vollzogen ist, kann Hegels Bewertungsmaßstab aus der Binnenperspektive der religiösen Praxis als ein *externer* Bewertungsmaßstab erscheinen. Er *muss* ihr sogar extern erscheinen, insofern die von Hegel normierten Explikationsmittel nicht die sind, die innerhalb der religiösen Lebensform selbst in Gebrauch sind. Hegel stellt dies heraus, wenn er schreibt, »daß die Vorstellung die eigenthümlichen Formen, an welche sie gebunden ist, in den philosophischen Begriffen nicht wieder findet« (Enz [1830] § 573 A; GW 20: S. 22–24). Für ihn aber beruht auf der normativen Rekonstruktion der logischen Explikationsmittel die Möglichkeit, sich kritisch gegenüber der Religion und dem darin enthaltenen Selbstverständnis der Beteiligten verhalten zu können.<sup>79</sup> Auf die

<sup>79</sup> Diese Möglichkeit besteht unabhängig davon, ob Hegel eine solche Kritik der Religion auch tatsächlich vorgenommen hat.

Tatsache, dass er auf dieser Grundlage auch die Genese des Atheismus- und Pantheismus-Vorwurfs erklären kann, die gegenüber der Philosophie erhoben wurden, wird in Abschnitt III.7 eingegangen.

### 5.2.2 Hegels zweifache Definition der geoffenbarten Religion

#### *Erste Definition:*

Einleitend wird die christliche Religion in § 564 von Hegel als die von Gott *geoffenbarte* Religion bestimmt:

»Es liegt wesentlich im Begriffe der wahrhaften Religion, d. i. derjenigen, deren Inhalt der absolute Geist ist, daß sie *geoffenbart*, und zwar *von Gott* geoffenbart sey.« (GW 20: S. 549, Z. 12–14)

Das Christentum enthält die Vorstellung von einem Gott, der sich und seine Bestimmungen den Menschen geoffenbart hat. Die Vorstellung eines sich und sein Wesen *von sich her* zeigenden Gottes hat ihr Gegenstück in dem Offenbarsein Gottes *für das religiöse Individuum*:

»[...] indem das Wissen, das Princip, wodurch die Substanz Geist ist, als die unendliche für sich seyende Form das *selbstbestimmende* ist, ist es schlechthin *manifestiren*, der Geist ist nur Geist, in sofern er *für* den Geist ist« (Enz [1830] § 564; GW 20: S. 549, Z. 14–17)

Insgesamt hat Hegels Formulierung, dass der Geist (d. h. Gott) nur Geist sei, »in sofern er *für* den Geist ist« (ebd.), zwei Bedeutungen. *Einerseits* ist damit das interne *Selbstverhältnis* Gottes gemeint, der ein Selbstbewusstsein von sich gewinnt, indem er sich offenbart. Das Sichoffenbaren Gottes hat hierbei den sehr weiten Sinn einer »Selbstvergegenständlichung«<sup>80</sup> Gottes. Diese Auffassung der Selbstoffenbarung Gottes folgt dem erkenntnistheoretischen Grundmodell des Deutschen Idealismus, demzufolge Erkenntnis immer als Beziehung von Subjekt und Objekt zu verstehen ist. Im Falle der Analyse von Selbstbewusstsein (hier des göttlichen) liegt der besondere Umstand vor, dass das erkennende Subjekt und das erkannte Objekt identisch sind.<sup>81</sup> Die Manifestation Gottes, die Hegel in § 564 hervorhebt, lässt sich darüber hinaus im Sinne der Theorie des Ausdrucksgeschehens deuten. Ein wichtiger Aspekt dieser vor allem von Johann Gottfried Herder entwickelten Theorie ist die Ansicht, dass die Realisierung, etwa einer Absicht, nicht

<sup>80</sup> Theunissen (1970), S. 219.

<sup>81</sup> Vgl. hierzu etwa Lange (1980), S. 34.

einfach nur etwas vorher Feststehendes realisiert, sondern überhaupt erst klärt und bestimmt, was diese Absicht eigentlich ausmacht.<sup>82</sup> Bezogen auf die Selbstoffenbarung Gottes bedeutete dieses Modell, dass Gott nur der ist, der er ist, dadurch dass er sich offenbart. Die Manifestation Gottes stellt in dem Sinne keinen freiwilligen Akt Gottes dar, sondern einen notwendigen Prozess, damit Gott sich selbst offenbar wird.

Im religionsphilosophischen Manuskript weist Hegel nicht nur auf die Selbstoffenbarung Gottes hin: »Gott ist [...] sich gegenständlich [...] – seine höchste Bestimmung selbst ist Selbstbewußtseyn« (MsRelphil S. 34, Z. 10 ff.), sondern stellt in derselben Passage auch fest, dass Gott »wesentlich in seiner Gemeinde« (MsRelphil S. 34, Z. 11) ist. Vor diesem Hintergrund bringt die Formel »der Geist ist nur Geist, insofern er *für* den Geist ist« *andererseits* auch – dies ist die zweite Hinsicht – das Sein Gottes für den menschlichen Geist bzw. das Bewusstsein von Gott durch ein religiöses Subjekt zum Ausdruck.<sup>83</sup>

Der christlichen Vorstellung zufolge hat Gott sich von sich aus *geoffenbart*, zugleich ist er damit für den religiösen Menschen *offenbar*.<sup>84</sup> Wie man dem § 554 der Einleitung in die Lehre vom absoluten Geist entnehmen kann, sind für Hegel beide Perspektiven irreduzible Aspekte der gesamten Sphäre des absoluten Geistes:

»Die *Religion*, wie diese höchste Sphäre im allgemeinen bezeichnet werden kann<sup>85</sup>, ist i) eben so sehr als vom Subjecte ausgehend und in demselben sich befindend ii) als objectiv von dem absoluten Geiste ausgehend zu betrachten, der als Geist in seiner Gemeinde ist.« (GW 20: S. 542, Z. 14–17; Bezifferung von mir; N.M.)

Entsprechend dieser beiden Perspektiven hält Hegel am Anfang seiner systematischen Einleitung des Religionsphilosophiemanuscripts (Nennung in umgekehrter Reihenfolge) »2 Momente« (MsRelphil S. 33, Z. 11) fest, die den Gegenstandsbereich der Religionsphilosophie ausmachen sollen:

<sup>82</sup> Vgl. Taylor (1983), S. 29 ff., der Hegels Philosophie vor dem Hintergrund der Theorie des Ausdrucksgeschehens deutet.

<sup>83</sup> Auf die hierbei tragende Rolle der Gemeinde wird weiter unten in Abschnitt II.5.3.4 eingegangen. Vgl. hierzu auch Jaeschke (1981), S. 408.

<sup>84</sup> Zur Unterscheidung der beiden Bedeutungsnuancen vgl. auch Theunissen (1970), S. 217. Theunissen weist auch darauf hin, dass Hegel anders als in seiner *Phänomenologie des Geistes*, wo das Kapitel über die christliche Religion »Die offenbare Religion« betitelt ist, in der *Enzyklopädie* den Aspekt der Selbstoffenbarung Gottes hervorhebt.

<sup>85</sup> Der Ausdruck »Religion« steht hier in seiner weiten Bedeutung für die Gestalten Kunst, Religion und Philosophie insgesamt.

»[...] der Gegenstand den wir betrachten ist die RELIGION selbst; in ihr aber treffen wir sogleich die 2 Momente an; – α) den *Gegenstand* IN der Religion [Gott und seine Eigenschaften; N.M.] und β) das Bewußtseyn *Subject* – Mensch – der sich zu ihm [dem Gegenstand; N.M.] verhält – die religiöse Empfindung[,] Anschauung, u.s.f.« (MsRelphil S. 33, Z. 10–13).

Um den zu erfassenden Phänomenen gerecht zu werden, muss die Lehre vom absoluten Geist (bzw. die Religionsphilosophie in ihrem weiten, Kunst, Religion und Philosophie umfassenden Sinne) demnach nicht nur von den Inhalten der Kunst, Religion und Philosophie (vgl. α), sondern auch von deren jeweiligen Repräsentations- und Ausdrucksweisen handeln (vgl. β). Auf diese unterschiedlichen Repräsentationsformen bezieht Hegel sich unter der Hinsicht des »Subjekt[s]« und des »Bewusstseyn[s]« (s.o.). Wie die von ihm im Manuskript begonnene Liste (»religiöse Empfindung[,] Anschauung, u.s.f.«) andeutet, geht es hier um die unterschiedlichen Formen, die er in seiner Lehre vom subjektiven Geist darstellt. Um die je spezifischen Ausdrucksformen von Kunst, Religion und Philosophie voneinander abzuheben, betont Hegel in den entsprechenden Abschnitten seiner Lehre vom absoluten Geist jeweils eine Form des subjektiven Geistes: für die Kunst die »*Anschauung*« (Enz [1830] § 556; GW 20: S. 543, Z. 17), für die Philosophie das »*selbstbewußte[] Denken*« (Enz [1830] § 572; GW 20: S. 555, Z. 1) und für die Religion, die hier im Folgenden zunächst von Interesse sein soll, die »*Vorstellung*« (Enz [1830] § 565; GW 20: S. 551, Z. 5).

### *Zweite Definition:*<sup>86</sup>

In Paragraph 565 wird die christliche Religion ein zweites Mal definiert. Er bietet eine nähere Bestimmung des religiösen Bewusstseins als *Vorstellung*. Bevor Hegel die interne Struktur der Vorstellung einerseits hinsichtlich ihres Inhalts, andererseits hinsichtlich ihrer Form expliziert, grenzt er die Religion vom zuvor betrachteten Phänomenbereich der Kunst ab:

»Der absolute Geist in der aufgehobnen Unmittelbarkeit und Sinnlichkeit der Gestalt und des Wissens ist dem Inhalte nach der an und für sich seyende Geist der Natur und des Geistes, der Form nach ist er zunächst für das subjective Wissen der *Vorstellung*.« (GW 20: S. 551, Z. 2–5)

<sup>86</sup> Da ich in dieser Untersuchung ein besonderes Augenmerk auf die Form-Inhalt-Unterscheidung von Religion und Philosophie lege, spielt diese Definition der christlichen Religion in meiner Arbeit die wichtigere Rolle.

Die Bestimmung »in der aufgehobenen Unmittelbarkeit und Sinnlichkeit der Gestalt und des Wissens«, die die christliche Religion als Gestalt des absoluten Geistes näher charakterisieren soll, verweist zurück auf Hegels Darstellung der Kunst.<sup>87</sup> Das künstlerisch gestaltete Wissen charakterisiert er dort, sowohl was die Form der künstlerischen Anschauung als auch was die vom Künstler produzierten Kunstwerke betrifft, durch die Aspekte der »Unmittelbarkeit« und »Sinnlichkeit« (vgl. Enz [1830] §§ 556 ff.; GW 20: S. 543 ff.), die zu den Eigenarten der »concrete[n] Anschauung« (Enz [1830] § 556; GW 20: S. 543, Z. 17) gehören. Nach Hegels Definition im *subjektiven Geist* ist die Anschauung das Bewusstsein von Objekten »in Raum und Zeit [...], welches die *Formen* sind, worin sie [die Intelligenz; N.M.] anschauend ist« (Enz [1830] § 448; GW 20: S. 444, Z. 25 f.). Im Gegensatz zur Kunst soll das Wissen in der Religion auf der Form der Vorstellung basieren. Diese stellt für Hegel eine angemessenere Form des Wissens der absoluten Idee dar und kann in diesem Sinne als eine Weiterentwicklung gegenüber der Anschauung der Kunst begriffen werden. Die Vorstellung zeichnet sich durch die Einbildungs- und Assoziationskraft des Subjekts aus (vgl. Enz [1830] § 455; GW 20: S. 448 f.), einzelne Anschauungen und Vorstellungen unter allgemeine Vorstellungen zu subsumieren sowie Bilder und Vorstellungen frei zu verknüpfen (vgl. Enz [1830] § 456; GW 20: S. 450).

Bisher schien es so, als würde Hegel den Gestalten des absoluten Geistes (Kunst, geoffenbarte Religion, Philosophie) jeweils eine der Formen des subjektiven Geistes (»Anschauung«, »Vorstellung« und »Denken«) zuordnen. Bei genauerer Betrachtung heißt es aber bspw. im Hinblick auf die Kunst, dass diese »die concrete *Anschauung* und [sic!] Vorstellung des *an sich* absoluten Geistes« (Enz [1830] § 556; GW 20: S. 543, Z. 17 f.) ist. Der Frage, wie Hegel die Formen des subjektiven Geistes im Einzelnen zu den Gestalten des absoluten Geistes in Bezug setzt, soll darum im Folgenden nachgegangen werden. Da Hegels Rede davon, dass die eigentümliche Erkenntnisweise der Philosophie die »des Denkens« (MsRelphil S. 69, Z. 6 f.) sei, mithin allein eine ganz spezifische Form des *Nachdenkens* meint, wird dabei auch auf die Eigenständigkeit des philosophischen Nachdenkens gegenüber anderen Formen wissenschaftlichen Nachdenkens sowie gegenüber dem Denken des Common Sense einzugehen sein.

<sup>87</sup> Vgl. hierzu auch Theunissen (1970), S. 225. Eindeutiger lässt sich der Rückbezug auf die Kunst der ersten Fassung der *Enzyklopädie* (1817) entnehmen, weil der Inhalt des hier betrachteten Paragraphen dort unmittelbar an den Abschnitt über die Kunst anschließt.

### 5.2.3 Wie funktioniert die Korrelation zwischen den Vermögen des subjektiven Geistes und den Gestalten des absoluten Geistes (Kunst, Religion, Philosophie)?

In Bezug auf diese Frage erscheinen zwei Antworten plausibel:

(i) Entweder sind ›Anschauung‹, ›Vorstellung‹ und ›begreifendes Denken‹ der Kunst, der Religion und der Philosophie in dem Sinne zuzuordnen, dass die Anschauung allein der Kunst, die Vorstellung allein der Religion und das begriffliche Denken ausschließlich und exklusiv der Philosophie als Form vorbehalten ist.<sup>88</sup>

Oder aber es gilt (ii), dass den Formen des absoluten Geistes unter *Vorrang* jeweils einer epistemischen Form je alle drei Formen des subjektiven Geistes zugrunde liegen.

Eine Stelle, die man Hegels Manuskript zur Religionsphilosophie entnehmen kann, spricht dafür, dass die Bedeutung der Formen des subjektiven Geistes für den absoluten Geist im Sinne von Lesart (ii) verstanden werden muss. Dort heißt es im Abschnitt »D. Verhältniss der Religion zu Kunst und Philosophie« folgendermaßen:

»diese Formen [ $\alpha$ ] der unmittelbaren Anschauung –  $\beta$ ) der Vorstellung –  $\gamma$ ) des Denkens« (MsRelphil S. 69, Z. 6 f.; N.M.) können nicht so unterschieden werden, als ob in der Kunst und ihrem Bewußtseyn nicht Vorstellungen und Gedanken, – eben in der Religion nicht Kunst, unmittelbare Anschauung, und Gedanken vorhanden wären, – diß läuft zugleich durcheinander – und wesentlich weil jedes dieser so Unterschiedenen, zugleich Totalität des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns ist« (MsRelphil S. 69, Z. 8–13)

Im Hinblick auf den Aufbau des absoluten Geistes ergibt sich aus dieser Textstelle, dass sich die drei Formen des subjektiven Geistes (Anschauung, Vorstellung, Denken) auf jeder Gestaltungsebene des absoluten Geistes iterieren, wobei Kunst, Religion und Philosophie dann im Einzelnen jeweils unter Betonung einer der drei Formen analysiert werden. Dabei stellt die Betonung keinen bloß subjektiven Akt oder allein eine Zutat des Interpretieren dar. Der Vorrang einer bestimmten Form entspricht der eigentümlichen Verfasstheit der jeweiligen Ausdrucksgestalt selbst; ihm ist daher im Rah-

<sup>88</sup> Ob diese simplizistische Lesart tatsächlich vertreten wurde, ist nicht ganz klar. Es gibt allerdings Darstellungen, die diese Lesart aufgrund ihrer Kürze implizit nahe legen, und daher soll ihr hier entgegengetreten werden.

men ihrer Analyse Rechnung zu tragen. In der *enzyklopädischen* Lehre vom absoluten Geist ist das Erkennen dieser Zuordnung dadurch erschwert, dass hauptsächlich diejenigen Formen Erwähnung finden, denen der Primat bei der Betrachtung der jeweiligen Gestalt des absoluten Geistes zukommt.<sup>89</sup> Im Abschnitt über die Kunst aber heißt es im Sinne von Lesart (ii), dass diese »die concrete *Anschauung* und Vorstellung des *an sich* absoluten Geistes als des *Ideals*« (Enz [1830] § 556; GW 20: S. 543, Z. 17 f.) ist. In diesem Sinne bemerkt auch Jaeschke Folgendes:

»Die Zuordnung des begreifenden Denkens zur Philosophie und der Vorstellung zur Religion ist allerdings nicht so eindimensional und unproblematisch, wie die meisten Äußerungen Hegels annehmen lassen. Denn sie erfolgt nicht so, dass jeweils einer Form des subjektiven Geistes eine Form des absoluten [Geistes; N.M.] entspräche. In den Formen des absoluten Geistes soll jeweils die Totalität der Formen des subjektiven Geistes enthalten sein, wenn auch unter der Dominanz jeweils einer Form.«<sup>90</sup>

Ein Rückgriff auf *verschiedene* mediale Zugangs- und Vermittlungsweisen ist sowohl im Hinblick auf die Praxis der christlichen Religion als auch im Hinblick auf die klassische antike Kunst, die Hegel in seiner Lehre vom absoluten Geist primär im Blick hat, plausibel. Die klassische griechische Kunst richtete sich insbesondere an die konkrete bzw. sinnliche Anschauung. Diese Kunst aber stand im ritualisierten Kontext der kultischen Praxis, zu der die Durchführung bestimmter Zeremonien und Handlungen gehörte, die sich nicht allein im Medium der Anschauung verwirklichten.<sup>91</sup> Gleichermassen gilt für die christliche Religion, dass sie sich Hegel zufolge zwar hauptsächlich im Medium der Vorstellung bewegt, darüber hinaus aber auch über sinnlich-anschauliche Elemente verfügt, etwa ikonographische Darstellungen und Bilder. Legt man dies zugrunde, lässt sich die Aussage aus § 565, dass die Religion die sinnliche Form der Anschauung der Kunst »aufhebt«, im positiven Sinne von »Aufhebung« verstehen: Die Religion bewahrt die anschaulichen Elemente der Kunst, privilegiert diesen gegenüber aber das vorstellende Denken.<sup>92</sup>

<sup>89</sup> Vgl. hierzu im Einzelnen: Enz [1830] § 556; GW 20: S. 543, Z. 17 für die »*Anschauung*« der Kunst, § 565; ebd. S. 551, Z. 5 für die religiöse »*Vorstellung*« und § 572; ebd. S. 555, Z. 1 für das »*selbstbewußte*« *Denken*« der Philosophie.

<sup>90</sup> Jaeschke (1983), S. 113.

<sup>91</sup> Ein Hinweis darauf, dass in der griechischen Kunst die Form der Anschauung und die (für die Religion konstitutive) Form der Vorstellung zusammenwirken, ist auch die Tatsache, dass Hegel diese Institution in der Erstfassung der *Enzyklopädie* ursprünglich als »DIE RELIGION DER KUNST« eingeführt hat, vgl. Enz [1817], § 456; GW 13: S. 241, Z. 2.

<sup>92</sup> Eine ähnliche Überlegung findet sich bei Ernst Cassirer, der von einer immer wei-



Um zu erläutern, inwiefern nicht nur in der Philosophie, sondern auch im Rahmen von Religion und Kunst ›die Form des Denkens‹ eine Rolle spielt, werde ich im Folgenden zunächst verschiedene Bedeutungen diskutieren, die dem Begriff des ›Denkens‹ bei Hegel zukommen.

(i.) Im weiten Sinne umfasst der Begriff ›Denken‹ bei Hegel so verschiedene Formen des Bewusstseins wie Anschauung, Vorstellung, Gefühl und Glauben. In diesem Sinne heißt es in der Anmerkung zu § 2 der *Enzyklopädie*:

»Indem nur dem Menschen Religion, Recht und Sittlichkeit zukommt, und zwar nur deswegen weil er denkendes Wesen ist, so ist in dem Religiösen, Rechtlichen und Sittlichen – es sey Gefühl und Glauben oder Vorstellung – das *Denken* überhaupt nicht unthätig gewesen; die Thätigkeit und die Productionen desselben, sind darin *gegenwärtig* und *enthalten*.« (GW 20: S. 40, Z. 33–S. 41, Z. 4)

Hegel grenzt sich mit diesen Bemerkungen von solchen Auffassungen ab, die »Gefühl, Glauben oder Vorstellung« in einem Gegensatz zur kognitiven Dimension des Denkens konzipieren. Die Textstelle ist insbesondere gegen alternative (nonkognitivistische) Ansätze in der Religionsphilosophie gerichtet, die die Religion allein auf dem Gefühl aufbauen wollen (z. B. den Ansatz Friedrich Schleiermachers), und polemisiert gegen die Auffassung, nach der »die Religion und Religiosität wesentlich nicht im Denken ihre Wurzel und Stelle habe[n]« (Enz [1830] § 2 A; GW 20: S. 40, Z. 22 f.) soll.<sup>93</sup> Einer solchen Auffassung zufolge erschließt sich das Göttliche bzw. Unendliche allein durch das Gefühl. Dadurch immunisiert ein solcher Ansatz religiöse Erfahrungen gegenüber möglichen Einwänden und Kritik.<sup>94</sup> Gegen-

teren Ablösung von Anschaulichem, dem zunehmenden Unsinnlichwerden unserer Erkenntnisformen ausgeht. Vgl. Cassirer (2010 [1924]), S. 74, wo Cassirer von den mythischen Vorformen bzw. -stadien bestimmter Begriffe wie Raum, Zeit, Zahl spricht, ehe diese ihre reine logische Form und Prägung erhalten.

<sup>93</sup> Bei solcher Trennung von Denken und Gefühl werde vergessen, »daß nur der Mensch der Religion fähig ist; das Tier aber keine Religion hat, so wenig als ihm Recht und Moralität zukomm[e]« (Enz [1810] § 2 A). Dieser Auffassung stimmt auch der Hegelschüler und spätere Linkshegelianer Ludwig Feuerbach zu, der sein *Wesen des Christentums* mit der These einleitet, dass »[d]ie Religion auf dem wesentlichen Unterschiede des Menschen vom Tiere [beruht] – die Tiere haben keine Religion.« (Feuerbach (2005), S. 37). Allerdings divergieren Feuerbach und Hegel in ihrer Einschätzung der schleiermacherschen Religionsphilosophie derart, dass Feuerbach diese Divergenzen zur Verdeutlichung seiner Uneinigkeit mit Hegel im Hinblick auf das angemessene Verständnis von Religion heranzieht, vgl. Feuerbach (1970), S. 230.

<sup>94</sup> Hegel weist an anderer Stelle auf ein entsprechendes Vorurteil seiner Zeit hin, das er mit der Philosophie Jacobis in Verbindung bringt: »es hat sich das Vorurtheil einge-



über einem solchen Ansatz weist Hegel darauf hin, dass es richtig sei, die Religion vom *philosophischen* Denken, nicht aber vom Denken überhaupt abzugrenzen. Kunst, Religion und Philosophie stellen zwar jeweils unterschiedliche Erkenntnisweisen dar, aber keine, die schlechthin verschiedenen Erkenntnisquellen zugehörten. Wird an der Trennung von Gefühl und Denken etwa in der Religionsphilosophie festgehalten, so können die epistemischen Voraussetzungen, die im religiösen Glauben involviert sind, nicht eingeholt werden.<sup>95</sup> Wie oben im Rahmen der Auseinandersetzung mit der These der Trennung von Glauben und Wissen gezeigt wurde,<sup>96</sup> ist Hegel zufolge das Bewusstsein in Gefühl, Vorstellung und Glauben immer schon auf bestimmte propositionale Gehalte gerichtet und diese Gerichtetheit des Bewusstseins ist – wie er im Kontext seiner Auseinandersetzung mit Theorien des unmittelbaren Wissens schreibt, wo das »*Denken* dem unmittelbaren Wissen und Glauben, und insbesondere dem Anschauen entgegengesetzt« (Enz [1830] § 63 A; GW 20: S. 102, Z. 20 f.) wird – als Involviertheit einer kognitiven Dimension in Gefühl, Vorstellung und Glauben zu rekonstruieren:

»[w]enn vom Glauben an das Wahre und ewige die Rede ist, davon, daß Gott in dem unmittelbaren Wissen, Anschauen geoffenbart, gegeben sey, so [...] [ist dies] ein *in sich allgemeiner* Inhalt, nur Gegenstände für den *denkenden* Geist.« (Enz [1830] § 63 A; GW 20: S. 102, Z. 28–32)

Im hier betrachteten ersten Sinne versteht Hegel unter »Denken« »solche vom *Denken bestimmte* und *durchdrungene* Gefühle und Vorstellungen« (Enz [1830] § 2 A, GW 20: S. 41, Z. 5 f.). Um das religiöse Gefühl und die religiöse Vorstellung von der Philosophie abzugrenzen, reicht also der Verweis auf das Denken nicht aus. Zum Zwecke der Unterscheidung von Religion und Philosophie differenziert er darum innerhalb der Kategorie des Denkens auch zwischen einem Denken im *weiten* und einem Denken im *engen* Sinne.

(ii.) Um dasjenige Denken, das in Gefühl, Anschauung, Vorstellung und Glauben involviert ist, von der denkenden Tätigkeit des Philosophen abzuheben, führt Hegel in der Anmerkung zu § 2 die folgende Differenzierung innerhalb seiner Konzeption des Denkens ein: »Allein es ist verschieden, solche vom *Denken bestimmte* und *durchdrungene* Gefühle und Vorstellun-

führt, daß das Religiöse indem es begreiflich gemacht werde, aufhöre religiös zu seyn – Besonders in neuern Zeiten Jacobi« (MsRelphil S. 80, Z. 25 – S. 81, Z. 1).

<sup>95</sup> Vgl. Halbig (2002), S. 150.

<sup>96</sup> Vgl. dazu oben den Abschnitt zu »Hegels Deutung des Verhältnisses von Glauben und Wissen«.

gen – und *Gedanken darüber* zu haben.« (GW 20: S. 41, Z. 4–6) Die mit Letzterem angesprochene Weise des Nachdenkens kommt im Gegensatz zum unter (i) beschriebenen Denken im weiten Sinne im »*Nachdenken* [...] über jene Weisen des Bewußtseyns« (Enz [1830] § 2 A; GW 20: S. 7 f.), d. h. im Nachdenken über Glauben, Gefühle und Vorstellungen, zum Ausdruck. Wie der Verweis auf das Denken im Allgemeinen ist aber auch das Nachdenken allein nicht hinreichend, um die religiöse Vorstellung von der Philosophie abzugrenzen. Dies gilt aus dem Grunde, da Hegel den Begriff »*Nachdenken*« – wie der Anmerkung zu § 2 entnommen werden kann – als Sammelbegriff für unterschiedliche Weisen des Nachdenkens definiert:

»Die durchs Nachdenken erzeugten Gedanken über jene Weisen des Bewußseins sind das, worunter Reflexion, Raisonnement und dergleichen, dann auch die Philosophie begriffen ist.« (GW 20: S. 41, Z. 7–9)

Im Rahmen dieses Oberbegriffs ist das »philosophische, *das speculative Denken*« (Enz [1830] § 9; GW 20: S. 49, Z. 13 f.) ein Nachdenken mit speziellen begrifflichen Mitteln. Zum besseren Verständnis des Unterschieds zwischen dem Denken im Sinne von (i) und demjenigen im Sinne von (ii) kann man das Nachdenken im Sinne eines Explizit- oder »*Ausdrücklich-Machens*«<sup>97</sup> derjenigen Bestimmungen deuten, die im Denken im weiten Sinne auf nur *implizite* Art und Weise enthalten sind. Im Nachdenken werden demnach die impliziten oder alltäglichen Erkenntnisleistungen, Kategorien und Begründungszusammenhänge, die das Denken im weiten Sinne (ohne darauf zu reflektieren) in Anspruch nimmt, explizit, d. h. zum Gegenstand, gemacht.

Die Aussage aus Hegels Manuskript zur Religionsphilosophie, die den Anlass zur Darstellung der beiden Bedeutungen von »Denken« gegeben hat, lautete, dass die Formen des absoluten Geistes »nicht so unterschieden werden [können; N.M.], als ob in der Kunst und ihrem Bewußtseyn nicht Vorstellungen und Gedanken, – eben in der Religion nicht Kunst, unmittelbare Anschauung, und Gedanken vorhanden wären, – diß läuft zugleich durcheinander« (MsRelphil S. 69, Z. 9–12). Kunst und Religion, so sollte bisher plausibel gemacht werden, erfordern das Mitwirken verschiedener Formen des subjektiven Geistes (die Religion auch der Anschauung, die Kunst auch der Vorstellung), auch wenn in ihren jeweiligen Institutionen eine der Formen des subjektiven Geistes besonders stark ausgeprägt ist. Die Involviertheit des Denkens ist Hegel zufolge dadurch gegeben, dass die Kunst qua Anschauung und die Religion qua Vorstellung Erkenntnisweisen in Anspruch nehmen,

<sup>97</sup> Diese Terminologie geht zurück auf Halbig (2002), S. 152 und 158.

denen als Formen oder »Momente«<sup>98</sup> des Denkens im weiten Sinne eine kognitive Komponente zukommt.

Im Hinblick auf das Problem, wie Hegel den Zusammenhang zwischen den Formen des subjektiven und absoluten Geistes aufgefasst haben wollte, sind für meine Erkenntnisinteressen zwei Fragen offen geblieben:

*Zum einen* stellt sich die Frage, wie sich das religiöse Fürwahrhalten nicht nur zum Denken im weiten Sinne, sondern darüber hinaus auch zum Denken im engen Sinne (zum Nachdenken) verhält. Wie man dem Manuskript zur Religionsphilosophie entnehmen kann, kennt Hegel neben einem bloß zutrauenden Glauben auch eine reflektierte Form des Glaubens, in dessen Vollzug ein »Bedürfnis der Rechtfertigung, des Rasonnements, der Polemik« (MsRelphil S. 15, Z. 7), also ein Moment der Überlegung eintritt. Und in der Anmerkung zu § 564 seiner Lehre vom absoluten Geist nimmt er auf die theologische Beschäftigung mit den »schlichten Vorstellungen des Glaubens« Bezug, die »zum reflektierenden Verstand fortgeht, aber zum begreifenden Denken fortgehen soll« (GW 20: S. 550, Z. 14–16).

*Zum anderen* ist die Frage unbeantwortet geblieben, was es im Hinblick auf die Philosophie bedeuten kann, dass »[i]n den Formen des absoluten Geistes [...] jeweils die Totalität der Formen des subjektiven Geistes enthalten sein [soll], wenn auch unter der Dominanz jeweils einer Form«.<sup>99</sup> In welchem Sinne *enthält* die Philosophie Anschauung und Vorstellung, wenn nach Hegel doch gilt, dass Philosophieren darin bestehen soll, »die Gedanken [im Sinne philosophischer Begriffe; N.M.] selbst *unvermischt* zum Gegenstande zu machen« (Enz [1830] § 3 A; GW 20: S. 42, Z. 28 f.)? Und enthält der obigen Aussage gemäß dann auch Hegels *Wissenschaft der Logik* anschauliche Elemente? Die Beantwortung dieser Fragen setzt eine genauere Betrachtung des hegelschen Philosophieverständnisses und seiner Auffassung der Methode der Philosophie voraus; dem widmen sich in Teil III dieser Untersuchung Kapitel 6 und dann insbesondere Kapitel 8.

Im nächsten Abschnitt wird zuerst die eben genannte erste Frage beantwortet, also darauf eingegangen, in welcher Weise sich die Religion zum Nachdenken verhält, bzw. bestimmt, in welchem Sinne im Rahmen der hegelschen Konzeption von einer religiösen Weise des Nachdenkens die Rede sein kann.

<sup>98</sup> Siehe Enz [1830] § 445 A; GW 20: S. 441, Z. 30–32: »Die Momente seiner realisierenden Tätigkeit [der des Erkennens; N.M.] sind Anschauen, Vorstellen, Erinnern u.s.f.; die Tätigkeiten haben keinen andern immanenten Sinn; ihr Zweck allein ist der Begriff des Erkennens [...]«

<sup>99</sup> Jaeschke (1983), S. 113.

### 5.3 Betrachtungen der christlichen Religion nach Inhalt und Form

In diesem Abschnitt geht es in mehrfachem Sinn um Explikations- und Entfaltungsweisen der christlichen Religion: Zum einen wird es um die Art und Weise gehen, wie Religion sich als eine besondere Ausdruckswelt selbst zur Entfaltung bringt. In diesem Zusammenhang wird nicht nur die für sie einschlägige *epistemische* Form des Vorstellens, sondern auch die Bedeutung ihrer *sozialen* Existenzform, die Form der Gemeinde als soziale Praxis zu erörtern sein. Zum anderen wird in diesem Abschnitt das Ziel verfolgt, verschiedene Explikationsweisen *von* Religion zu unterscheiden, – eine theologische und eine religionsphilosophische. Hierzu wird im Folgenden zunächst die im letzten Abschnitt eingeführte hegelsche Terminologie von ›Denken und Nachdenken‹ in Bezug zu seiner Philosophie der Religion gesetzt (Abschnitt 5.3.1). Im Anschluss daran werden in Abschnitt 5.3.2 zwei Thesen disambiguiert, die Hegel bezüglich des Verhältnisses von Religion und Philosophie vertritt. Dabei geht es einmal um die These der ›gemeinschaftlichen‹ Bezugnahme von Religion und Philosophie auf denselben Gegenstandsbereich; ein anderes Mal geht es – davon verschieden – um die (meines Erachtens anspruchsvollere) These, dass Religion und Philosophie denselben Inhalt haben.

In den verbleibenden Abschnitten von Kapitel 5 soll dann näher auf die Form und den eigentümlichen Charakter der christlichen Vorstellung eingegangen werden. Hierzu beziehe ich mich auf die Explikation der christlichen Religion, insofern Hegel diese »dem Inhalte nach« und »der Form nach« (Enz [1830] § 565; GW 20: S. 551, Z. 3) differenziert (siehe oben auch die zweite Definition der christlichen Religion in Abschnitt 5.2.3). Hegel analysiert in den daran anschließenden Paragraphen des Abschnitts »Die geoffenbarte Religion« die Konstellation, die die Kategorien ›Form und Inhalt‹ auf dem Standpunkt der christlichen Religion annehmen. Dabei geht er davon aus, dass Form und Inhalt auf diesem Standpunkt im Modus der ›Trennung‹ (vgl. Enz [1830] §§ 566; GW 20: S. 551 und GW 20: S. 533, Z. 4) vorliegen. Hegels Analyse der religiösen Vorstellung gilt es daraufhin in einem ersten Schritt mithilfe der Unterscheidung von implizitem Denken (Denken im weiten Sinne) und explizitem Denken<sup>100</sup> (Denken als Nachdenken) zu rekonstruieren. Im weiteren Verlauf der Lehre vom absoluten Geist

<sup>100</sup> Die Terminologie »implizites Denken/›explizites Denken‹« übernehme ich aus Halbig (2002), S. 152. Die expressivistische Figur des Explizitmachens von impliziten Strukturen gelangte jüngst vor allem durch Robert Brandoms *Making it explicit* (1994) wieder zu Prominenz. Im Hinblick auf die Ursprünge des expressivistischen Paradigmas des Geistes bei den Romantikern vgl. auch Brandom (2001 [2000]), S. 17 f.

geht es Hegel um den Nachweis, dass erst das philosophische Begreifen Form und Inhalt auf adäquate Weise zusammenführt. Um dies verständlich zu machen, wird in Teil III dieser Arbeit Hegels Konzeption des Übergangs zum philosophischen Erkennen auf die Analyse der Begriffe Form und Inhalt in der *Wesenslogik* bezogen.

### 5.3.1 Denken und Nachdenken im Abschnitt »Die geoffenbarte Religion«

»Die metaphysischen Gottesbeweise [sind] so abseits vom Denken der Menschen und so verwickelt, daß sie wenig betroffen machen [...].«  
(Pascal<sup>101</sup>)

Im Abschnitt über »Die geoffenbarte Religion« ist die christliche Religion Gegenstand der philosophischen Reflexion. Im Sinne der in Abschnitt 5.2.3 eingeführten Terminologie heißt dies, dass hier die religiöse Vorstellung (als eine Form des Denkens im weiten Sinne)<sup>102</sup> durch die Philosophie (als Form des Nachdenkens) expliziert wird, indem diese die in der religiösen Vorstellung enthaltenen Kategorien und Gedankenbestimmungen herausarbeitet.

Neben dieser philosophischen Form des Nachdenkens erwähnt Hegel auch eine religiöse Form des Nachdenkens. Dies steht im Einklang mit seiner Bestimmung des Nachdenkens als einem Oberbegriff, der nicht nur die philosophische, sondern verschiedene Weisen des Nachdenkens umfasst (vgl. Enz [1830] § 2 A; GW 20: S. 41, Z. 7–9). Hinweise auf eine solche zweite Art spezifisch religiösen Nachdenkens finden sich sowohl in der Anmerkung zu § 2 als auch im Abschnitt über die geoffenbarte Religion. So spricht Hegel zum einen von den »(jetzt mehr *vormaligen*) *metaphysischen Beweise[n] vom Daseyn Gottes*« (Enz [1830] § 2 A; GW 20: S. 41, Z. 13 f.);<sup>103</sup> zum anderen erwähnt er die »Theologen« (Enz [1830] § 564 A; GW 20: S. 550, Z. 17),

<sup>101</sup> Pascal, *Pensées*. Zitiert nach: Ricken (2003), S. 18.

<sup>102</sup> Anders als Markus Gabriel halte ich es für angemessen, die in der Lehre vom absoluten Geist diskutierte religiöse *Vorstellung* als eine vor-theoretische Einstellung zu deuten. Die religiöse Vorstellung ist m. E. weder eine Theorie zum »Form-Inhalt-Problem« (Gabriel (2015), S. 25), noch ist sie eine Weise des Bewusstseins, für die das Verhältnis von Form und Inhalt ein ihr selbst bewusstes Problem darstellte. Die religiöse Vorstellung ist vielmehr eine Weise des Bewusstseins, die Hegel aufgrund philosophischer Erkenntnisinteressen nach ihren formalen und inhaltlichen Aspekten rekonstruiert.

<sup>103</sup> Zu den Gottesbeweisen als einer religiösen Form des Nachdenkens vgl. auch Halbig (2002), S. 156.

die sich qua »reflectirende[m] Verstand« mit den »Vorstellungen des Glaubens« (ebd. Z. 14f.) auseinandersetzen. Theologen wie vormalige Metaphysiker charakterisiert die explizite Absicht, durch Reflexion auf die religiösen Überzeugungen deren *Geltung* nachzuweisen. Klassische Beispiele für religiöses Nachdenken sind die traditionellen Gottesbeweise (der ontologische, kosmologische und physiko-theologische Beweis) sowie alle Versuche, religiösen Glauben zu rechtfertigen und theoretisch gegen Einwände zu verteidigen (Apologien).

Hegel deutet darüber hinaus an, wie das Verhältnis des Nachdenkens (im Allgemeinen, sei es religiös oder philosophisch) zu den religiösen Vorstellungen zu verstehen ist. So kritisiert er in der Anmerkung zu § 2 ein methodisches Fehlverständnis (»Misverstand« (GW 20: S. 41, Z. 10)) hinsichtlich des Status des Nachdenkens, das hier insbesondere deswegen von Interesse ist, als er dabei auch auf das Verhältnis von metaphysischen Gottesbeweisen zum Glauben eines religiösen Menschen an Gott eingeht:

»Es ist dabei geschehen, und noch öfters hat der Misverstand obgewaltet, daß solches *Nachdenken* [in seinem »Reflexion, Raisonement und [...] die Philosophie« (§ 2 A) umfassenden Sinne; N.M.] als die Bedingung, ja als der einzige Weg behauptet worden, auf welchem wir zur Vorstellung und zum Fürwahrhalten des Ewigen und Wahren gelangten. So sind z. B. die (jetzt mehr *vormaligen*) *metaphysischen Beweise vom Dasein Gottes* dafür ausgegeben worden, daß oder als ob durch ihre Kenntniss und die Ueberzeugung von ihnen der Glaube und die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes wesentlich und allein bewirkt werden könne.« (GW 20: S. 41, Z. 10–17)

Der Fehler, der bei diesem »Misverstand« (ebd.) begangen wird<sup>104</sup>, liegt in einer Verkehrung des Verhältnisses von vorphilosophischen, im Alltag für wahr gehaltenen Überzeugungen zu den durch Reflexion entwickelten Kenntnissen und Beweisen der Metaphysik oder Religionsphilosophie. Diese Überzeugungen werden Hegel zufolge nicht erst durch philosophische Reflexion ermöglicht und bewirkt. Vielmehr können wir – anders als die zitierte Ansicht suggeriert – im nicht-philosophischen Kontext auch ohne die Resultate der theoretischen Reflexion auf Basis unserer Alltagsüberzeugungen und Vorstellungen handeln und entscheiden.<sup>105</sup> Anhand einer Analogie spitzt Hegel die Absurdität der obigen metaphysischen bzw. religionsphilo-

<sup>104</sup> Zum verfehlten Verständnis des Verhältnisses von Denken und Nachdenken vgl. auch ebd. S. 155 ff.

<sup>105</sup> Auf das Begründungsdesiderat, d. h. auf das Desiderat, die Geltung bestimmter Alltagsüberzeugungen zu erweisen, das Hegel nichtsdestotrotz als *philosophische* Aufgabe herausstellt, wird weiter unten eingegangen.

sophischen Ansicht noch zu. Wäre diese mit ihrer Annahme von der Unentbehrlichkeit des Nachdenkens für die Praxis des Common Sense im Recht, müssten folgende absurde Konsequenzen gezogen werden:

»Dergleichen Behauptung käme mit der überein, daß wir nicht eher essen könnten, als bis wir uns die Kenntnis der chemischen, botanischen oder zoologischen Bestimmungen der Nahrungsmittel erworben, und wir mit der Verdauung warten müßten, bis wir das Studium der Anatomie und Physiologie absolviert hätten.« (Enz [1830] § 2 A; GW 20: S. 41, Z. 17–21)

Den diversen Beispielen aus Religionsphilosophie, Physiologie und anderen Wissenschaften lässt sich entnehmen, dass Hegel zufolge nun nicht das Alltagsdenken das Nachdenken voraussetzt. Vielmehr sind der vorphilosophische Glaube und die vorphilosophischen Vorstellungen von Gott (und auch von anderen Gegenständen) Voraussetzungen für das *Nachdenken*.<sup>106</sup> In diesem Sinne heißt es auch in § 1 der *Enzyklopädie*:

»Die Philosophie kann [...] eine *Bekanntschaft* mit ihren Gegenständen, ja sie *muß* eine solche, wie ohnehin ein Interesse an denselben voraussetzen; – schon darum, weil das Bewußtseyn sich der Zeit nach *Vorstellungen* von Gegenständen früher als *Begriffe* von denselben macht, der *denkende Geist* sogar nur *durchs* Vorstellen hindurch und *auf* dasselbe sich wendend zum denken- den Erkennen und Begreifen fortgeht.« (GW 20: S. 39, Z. 11–17)

Eine adäquate Bestimmung des Verhältnisses von Alltagsglauben und Vorstellung zum philosophischen Nachdenken sieht Hegel an dieser Stelle darin, dass das Nachdenken auf existierende Vorstellungen von Gegenständen »sich wendend zum denkenden Erkennen und Begreifen fortgeht« (ebd.), d. h. dass die Philosophie auf vorhandene Vorstellungen reflektiert und deren Struktur explizit macht. Dass die Philosophie auf vorhandene Vorstellungen reflektiert und deren Struktur expliziert, muss dabei nicht zwangsläufig heißen, dass die Philosophie nur Transparenz im Hinblick auf solche Vorstellungen schafft. Neben einem deskriptiven Philosophieverständnis ist Hegels Ansatz offen gegenüber der Möglichkeit von Korrekturen und Veränderungen an vorhandenen Vorstellungen.<sup>107</sup> Die folgende Tabelle bildet

<sup>106</sup> Vgl. hierzu auch die systematisch verwandten Überlegungen zum Verhältnis von Religion und Theologie in Ricken (2003), S. 136 f.

<sup>107</sup> Eine solche Möglichkeit der Revision oder Korrektur vorhandener Vorstellungen stellt er etwa in seiner Rechtsphilosophie folgendermaßen heraus: »Wie aber dieser Begriff für sich in seiner *Wahrheit* und wie er in der *Vorstellung* ist, dieß kann nicht nur verschieden von einander, sondern muß es auch der Form und Gestalt nach seyn. Wenn jedoch die Vorstellung nicht auch ihrem Inhalte nach falsch ist, kann wohl der



die möglichen Verhältnisse der unterschiedlichen Weisen des Denkens und Nachdenkens ab, wie sie für diese Untersuchung einschlägig sind:<sup>108</sup>

	(Christliche) Religion	Christliche Theologie	Spekulative Philo- sophie/ Religions- philosophie
(christli- che) Reli- gion	Zutrauen; religiö- ses Bekenntnis	selbständige Exis- tenz der religiösen Praxis gegenüber der theologischen Reflexion	Arbeitsteiliges Verhältnis (vgl. III.6.2); philoso- phische Explika- tion kann auch als Übergriff erfahren werden
Christliche Theologie	Nachdenken über Religion mit theo- logischen Mitteln	Anspruch auf wis- senschaftliche Behandlung der Religion; z. B. Got- tesbeweise	Konkurrenz, Streit um Deutungsho- heit bzgl. einer adäquaten Inter- pretation Gottes, Vorwürfe und Beschuldigungen (vgl. Abschnitt III.7.3)
Spekula- tive Phi- losophie/ Religions- philoso- phie	Kritisches Nach- denken über Reli- gion mit philoso- phischen Mitteln; arbeitsteiliges Verhältnis (vgl. III.6.2)	Kritik der metho- dischen Mängel der Theologie (vgl. III.7)	Metaphilosophie (vgl. Abschnitt III.8)

Die Tabelle gibt nicht nur die Verhältnisse zwischen unterschiedlichen Weisen des Denkens und Nachdenkens wieder, sondern bildet auch die je-

Begriff als in ihr enthalten und, seinem Wesen nach, in ihr vorhanden aufgezeigt; d. h. die Vorstellung zur Form des Begriffs erhoben werden. Aber sie ist so wenig Maßstab und Kriterium des für sich selbst nothwendigen und wahren Begriffs, daß sie vielmehr ihre Wahrheit aus ihm zu nehmen, sich aus ihm zu berichtigen und zu erkennen hat.« (Grundlinien § 2 A; GW 14,1: S. 24, Z. 23–32)

<sup>108</sup> Das Verhältnis ›Philosophie bzw. Religionsphilosophie und Theologie‹ kann als ein spezieller Unterfall des Verhältnisses ›Philosophie und nicht-philosophische Wissenschaften‹ angesehen werden. Zur Rekonstruktion der hegelschen Philosophie im Verhältnis zu den nicht-philosophischen Wissenschaften vgl. »Hegels Begriff der ›Wissenschaft‹« von Mooren/Rojek (2015).



weiligen Selbstverhältnisse von Religion, Theologie und spekulativer Philosophie bzw. Religionsphilosophie ab.<sup>109</sup> Beide – Verhältnisse wie Selbstverhältnisse – wurden in dieser Arbeit zum Teil bereits aufgegriffen. Die tabellarische Übersicht soll aber auch zur weiteren Orientierung über noch zu betrachtende Perspektiven und Konstellationen dienen.

Naturgemäß haben sich die abgebildeten Konstellationen sowie die damit einhergehenden Ansprüche und Probleme historisch in unterschiedlicher Art und Weise ausgeprägt. Auch wäre je nach Epoche den jeweils zeittypischen Beweislastverteilungen zwischen Philosophie und Religion resp. Theologie Rechnung zu tragen.<sup>110</sup> In dieser Arbeit wird ein bestimmter Zeitabschnitt dieser Problemgeschichte in den Blick genommen. So liegt der Fokus auf einer Untersuchung der Problemkonstellation von Religion, Philosophie und Theologie, wie Hegel sie in seiner Gegenwart vor Augen hatte. In den verbleibenden Abschnitten von Teil II wird vornehmlich, wenn auch nicht ausschließlich Hegels Perspektive auf die Religion rekonstruiert. In Teil III wird das Verhältnis von Religion und Philosophie um die These der Arbeitsteilung erweitert (vgl. Abschnitt III.6.2). Dieser Teil endet in Abschnitt III.7 mit einer Betrachtung der Theologie aus spekulativ-philosophischer Perspektive. In diesem Abschnitt wird auch zu zeigen sein, dass und wie Hegel der Perspektive der Theologie auf die Philosophie im Rahmen seines Systems Rechnung trägt.

Die zentrale These, von der Hegel bei seiner Reflexion auf die religiöse Vorstellung der geoffenbarten christlichen Religion ausgeht und die verständlich gemacht werden soll, lautet, »daß der Inhalt der Philosophie und der Religion derselbe ist« (Enz [1830] § 573 A; GW 20: S. 556, Z. 1 f.). Im nächsten Abschnitt soll diese Rede vom selben Inhalt in Religion und Philosophie zur bereits betrachteten These über die Gemeinschaftlichkeit ihrer Inhalte differenzierend ins Verhältnis gesetzt und belegt werden, dass Hegel mit beiden jeweils unterschiedliche Aspekte in Bezug auf das Verhältnis von Religion und Philosophie in den Blick nimmt.

<sup>109</sup> Die Tabelle ist als Kreuztabelle zu lesen. Die linke Spalte gibt den interpretatorischen Zugang bzw. die Subjektstelle des jeweiligen Verhältnisses an, die obere Zeile ihren Bezugsgegenstand.

<sup>110</sup> Ein vielzitiertes Beispiel ist hier etwa die mittelalterliche Ansicht, dass sich die Philosophie der Autorität der Kirche unterzuordnen habe und nicht mehr als die »Magd der Theologie« sein solle. Das Motiv der »philosophia ancilla theologiae« geht zurück auf Petrus Damiani, einen mittelalterlichen Geistlichen des 11. Jahrhunderts, vgl. Kluken (1971), Sp. 294.

### 5.3.2 *Gegenstände* und *Inhalt* von Religion und Philosophie

In Auseinandersetzung mit § 1 der *Enzyklopädie* wurde oben bereits die Charakterisierung des Verhältnisses von Religion und Philosophie im Sinne ihrer Bezugnahme auf ›gemeinschaftliche Gegenstände‹ (vgl. Enz [1830] § 1; GW 20: S. 39) thematisiert und als deren unterschiedlicher Zugriff auf denselben *Gegenstandsbereich* interpretiert. Auch wenn wir die Begriffe ›Inhalt‹ und ›Gegenstand‹ in Alltag und Philosophie oft synonym verwenden, möchte ich im Folgenden dafür argumentieren, dass Hegel, wenn er schreibt, »daß der Inhalt der Philosophie und der Religion derselbe ist« (Enz [1830] § 573 A; GW 20: S. 556, Z. 1 f.), noch eine andere und anspruchsvollere These im Hinblick auf das Verhältnis der Religion zur Philosophie im Sinn hat als diejenige, die mit der These ihrer gemeinschaftlichen Gegenstände zum Ausdruck kommt. Die beiden von mir unterschiedenen Thesen können allerdings nicht immer allein anhand des Auftretens der Ausdrücke ›Inhalt‹ und ›Gegenstand‹ identifiziert werden, sondern müssen jeweils auch kontextuell erschlossen werden.

Die anspruchsvollere These kann man bspw. dem folgenden Zitat aus dem dritten Teil des Manuskripts zur Religionsphilosophie entnehmen, in dem es um die christliche Religion geht, die für Hegel die vollendete Religion darstellt:

»Christliche Religion ganz speculativ – kann nur gefaßt werden als speculativer Inhalt – Erhabenste – allein wahrhafte Idee der Philosophie in ihr Gegenstand – des Glaubens« (MsRelphil S. 205, Z. 17 f.)

In dieser Notiz bezeichnet Hegel die christliche Religion als »speculativ« (ebd.) und versieht sie somit mit einem Attribut, das er an anderen Stellen der Charakterisierung seiner Philosophie und deren eigentümlicher Erkenntnisweise vorbehält (vgl. etwa Enz [1830] § 9). Die christliche Religion habe einen »speculative[n] Inhalt«, weil in ihr die »allein wahrhafte Idee der Philosophie [...] Gegenstand« sei, zwar nicht als Gegenstand philosophischen Wissens, aber als »Gegenstand [...] des Glaubens« (MsRelphil S. 205, Z. 17 f.). Anders als mit der These vom gemeinsamen Gegenstandsbereich von Religion und Philosophie stellt Hegel hier die These auf, dass der spekulative Philosoph im christlichen Glauben die philosophische Idee, d. h. das Prinzip, das im hegelschen System als Universalprinzip fungiert, (wenn auch in einer Vorform) vorfinden kann. Diesem Sachverhalt, dass der Philosoph im christlichen Glauben den ihn interessierenden Inhalt vorfinden kann, ist noch etwas weiter nachzugehen. Inwiefern lässt sich Hegels Aussage verstehen, die christliche Religion sei »ganz speculativ« (MsRelphil S. 205, Z. 17)?

Im Einklang mit dem bisher Erarbeiteten und dem noch zu Entfaltenden lässt sich »ganz« hier nicht im Sinne von »alles« und »vollständig« plausibel machen, sondern muss im Sinne von »in den wesentlichen Strukturen« verstanden werden.

Damit zusammenhängend stellt sich die Frage, was es heißt und wie dies denn genauer zu verstehen ist, dass die Idee der Gegenstand des Glaubens ist und dass die christliche Religion den spekulativen Inhalt *hat*. Meines Erachtens handelt es sich hierbei um das Ergebnis einer philosophischen Interpretationsleistung. Der *Philosoph* ist derjenige, der sieht, dass die »allein wahrhafte Idee der Philosophie in ihr [der christlichen Religion; N.M.] Gegenstand« (MsRelphil S. 205) ist. Und tatsächlich lässt sich belegen, dass Hegel im Hinblick auf das Verhältnis von religiösem und philosophischem Inhalt eine epistemische Asymmetrie annimmt. So schreibt er in der Anmerkung zum § 573 im *Enzyklopädie*-Abschnitt über »Die Philosophie«:

»Es kann [...] wohl die Philosophie ihre eigenen Formen in den Kategorien der religiösen Vorstellungsweise sowie hiemit ihren eigenen Inhalt in dem religiösen Inhalte erkennen und diesem Gerechtigkeit widerfahren lassen, aber nicht umgekehrt, da die religiöse Vorstellungsweise auf sich selbst nicht die Kritik des Gedankens anwendet und sich nicht begreift, in ihrer Unmittelbarkeit daher ausschließend ist.« (GW 20: S. 557, Z. 24–S. 558, Z. 1)

Eine Asymmetrie besteht dieser Textstelle Hegels zufolge also darin, dass die Philosophie (bzw. der Philosoph) ihre philosophischen Formen und ihren philosophischen Inhalt in dem Inhalt der Religion wiederfinden bzw. -erkennen kann, während das Umgekehrte nicht gilt, die Religion ihre Kategorien und ihren Inhalt in denen der Philosophie also nicht entdecken kann. Für die hegelsche These der Inhaltsidentität von Religion und Philosophie bedeutet dies, dass diese allein für den Philosophen gegeben ist, nicht aber für das Subjekt des Glaubens resp. das gläubige Subjekt.<sup>111</sup> Der Gedanke der inhaltlichen Identität erweist sich damit als differenzierungsbedürftig. In Teil III dieser Arbeit werde ich erläutern, dass Hegels These der Inhaltsidentität zu unterscheiden ist von der These der Synonymie, d. h. der Bedeutungs-gleichheit der Inhalte von christlicher Religion und spekulativer Philosophie (vgl. III.6.2). Letztere ist, wie gezeigt werden soll, nicht Teil der hegelschen Konzeption, im Hinblick auf deren Deutung drei Ebenen auseinandergehalten werden müssen: (i.) die Ebene der Extension bzw. des Gegenstands-

<sup>111</sup> Dies heißt nicht, dass für einen gläubigen Menschen prinzipiell ausgeschlossen ist, eine solche Inhaltsidentität nachzuvollziehen. Er täte dies dann aber nicht *als* religiöses Subjekt, vgl. dazu auch Abschnitt III.6.2. Wäre ein solcher Nachvollzug prinzipiell ausgeschlossen, wäre Hegel der Vorwurf der Selbstimmunisierung zu machen.

bereichs von Religion und Philosophie; des Weiteren zwei Ebenen, die sich auf die Intension, den Sinngehalt der Inhalte von Religion und Philosophie beziehen: Um die Eigentümlichkeit dieser zwei Ebenen zu bestimmen, soll in Teil III zwischen einem (ii.) unentfalteten und einem (iii.) philosophisch entfalteten Sinngehalt differenziert werden. Auf allen drei Ebenen muss die Frage nach einer möglichen Identität aufs Neue gestellt werden. Die folgenden Ausführungen dienen der Erörterung von Ebene (ii).

Als weiterer Beleg für eine Inhaltsidentität von christlicher Religion und spekulativer Philosophie kann eine längere Stelle aus der Einleitung in den geistphilosophischen Teil der *Enzyklopädie* dienen, wo es heißt:

»Das Absolute ist der Geist; diß ist die höchste Definition des Absoluten. – Diese Definition zu finden und ihren Sinn und Inhalt zu begreifen, diß, kann man sagen, war die absolute Tendenz aller Bildung und Philosophie, auf diesen Punkt hat sich alle Religion und Wissenschaft gedrängt; aus diesem Drang allein ist die Weltgeschichte zu begreifen. – Das Wort und die *Vorstellung* des Geistes ist früh gefunden, und der Inhalt der christlichen Religion ist, Gott als Geist zu erkennen zu geben. Diß, was hier [d.h. in der christlichen Religion; N.M.] der Vorstellung *gegeben*, und was *an sich* das Wesen ist, in seinem eigenen Elemente, dem Begriffe zu fassen, ist die Aufgabe der Philosophie, welche so lange nicht wahrhaft und immanent gelöst ist, als der Begriff und die Freiheit nicht ihr Gegenstand und ihre Seele ist.« (Enz [1830] § 384 A; GW 20: S. 382, Z. 27–S. 383, Z. 7)

Diese Textstelle ist in mehrfacher Hinsicht informativ. *Zum einen* stellt Hegel alle »Bildung und Philosophie [...] alle Religion und Wissenschaft« in einen gemeinsamen problemgeschichtlichen Horizont, wenn er behauptet, dass alle diese unterschiedlichen Praxen und Institutionen auf »die höchste Definition des Absoluten [...] gedrängt« (ebd.) haben. Der Ausdruck »Definition« wird von Hegel an anderen Stellen oft pejorativ und in kritischer Absicht gegen defizitäre bzw. willkürliche Arten der Bedeutungszuschreibung verwendet.<sup>112</sup> In der Anmerkung zu § 384 (GW 20: S. 382, Z. 27 f.) liegt diese negative Konnotation nicht vor.<sup>113</sup> Hegel geht es dort weder um eine willkürliche sprachliche Normierung noch um eine Definition im Sinne der alltäglichen Standardverwendung von Begriffen, sondern vielmehr um eine »Realdefinition« im Sinne der Bedeutungsanalyse eines Redegegenstandes.<sup>114</sup> Im

<sup>112</sup> Vgl. z. B. die Ausführungen zur Definition im einschlägigen Abschnitt der *Lehre vom Begriff*: GW 12: S. 210–214, insbes. S. 214.

<sup>113</sup> Gleiches gilt für die weiter unten erwähnte Stelle aus der Anmerkung zum § 213.

<sup>114</sup> Zu diesen drei Typen von Definitionen nach George E. Moore vgl. die Ausführungen von Quante (2006 [2003]), S. 25 f.

Rahmen der Metaphysik und in der Philosophie des Deutschen Idealismus war das Absolute<sup>115</sup> die Antwort auf die ontologische Frage nach dem eigentlich Wirklichen bzw. dem Grund aller Wirklichkeit; im Rahmen von Theologie und Religion entspricht dem die Frage nach einem unendlichen und höchsten Wesen als Grund allen endlichen Seins.<sup>116</sup> Hegel deutet nun die von ihm genannten Handlungs- und Wissenspraxen trotz ihrer Verschiedenheit als Erkenntnisprojekte, die auf eine Interpretation der Wirklichkeit und deren ontologischer Wahrheit abzielen, und hegt sie insofern in ein gemeinsames Projekt ein. Im Rahmen seines eigenen Systems übernimmt die *Idee* die Funktion des Absoluten.<sup>117</sup>

*Zum anderen* hebt Hegel in der Anmerkung zu § 384 insbesondere die *christliche Religion* hervor, da diese schon »früh« die Vorstellung von »Gott als Geist« bzw. dem Absoluten als Geist artikuliert habe, was seines Erachtens die »höchste Definition des Absoluten« ist. »Gott als Geist zu erkennen zu geben«, sei – und dabei verwendet Hegel die hier interessierende Kategorie des ›Inhalts‹<sup>118</sup> – »der Inhalt der christlichen Religion«. Als Beleg für die Artikulation dieses Inhalts kann eine Stelle aus dem Johannesevangelium dienen, wo es heißt:

»Aber die Stunde kommt, und sie ist schon da, zu der die wahren Beter den Vater anbeten werden im Geist und in der Wahrheit; denn so will der Vater angebetet werden. Gott ist Geist, und alle, die ihn anbeten, müssen im Geist und in der Wahrheit anbeten.« (Joh 4, 23–24)<sup>119</sup>

<sup>115</sup> Dies schließt verschiedene Konzeptionen eines letzten Grundes, Prinzips bzw. Anfangs *nicht* aus.

<sup>116</sup> Vgl. hierzu auch Pechtl (2008), S. 4, Sp. 2 f.

<sup>117</sup> Vgl. etwa § 14 der *Enzyklopädie*, wo Hegel ›Idee‹ und ›Absolutes‹ synonym verwendet: »Der freie und wahrhafte Gedanke ist in sich *konkret*, und so ist er *Idee*, und in seiner ganzen Allgemeinheit *die Idee* oder *das Absolute*.« Oder auch die *Lehre vom Begriff*: »die absolute Idee allein ist Sein, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit und ist alle Wahrheit.« (ebd. S. 284).

<sup>118</sup> Der Ausdruck ›Inhalt‹ kann in diesem Zusammenhang darüber hinaus als ›Sinn‹ gedeutet werden. Diese Bedeutung besitzt er, wenn bspw. vom ›Lebensinhalt‹ einer Person die Rede ist. Für diese Lesart haben sich auch die englischen Übersetzer der *Enzyklopädie*, William Wallace und A.V. Miller, entschieden, wenn sie die hegelsche Rede vom »Inhalt der christlichen Religion« in der Anmerkung zu § 384 als »the purport of the Christian religion« (zitiert nach Lewis (2014), S. 126) wiedergeben.

<sup>119</sup> Zu einer anderen Stelle in der Anmerkung des § 552, an der Hegel über die christliche Religion schreibt, dass in dieser »Gott, der im *Geist* und in der *Wahrheit* gewußt wird, der Inhalt ist« (GW 20: S. 533, Z. 14 f.), verweisen die Herausgeber von Hegels *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* auf diese Belegstelle aus dem Johannesevangelium, vgl. »Anmerkungen der Herausgeber«, S. 495. Vgl. dazu auch Jaeschke (1988), S. 287.

Ausgehend von dieser inhaltlichen Vorarbeit der christlichen Religion bringt Hegel dann den Anspruch und die »Aufgabe« (Enz [1830] § 384 A; GW 20: S. 383, Z. 5) seiner spekulativen Philosophie zum Ausdruck. Diese soll den von der christlichen Religion (in der Form der Vorstellung) etablierten Inhalt mittels des begreifenden Denkens explizieren. Das, was als »Definition des Absoluten« (GW 20: S. 382, Z. 27 f.) zunächst nur der religiösen »Vorstellung gegeben« (ebd. S. 383, Z. 2) und – so lässt sich der Textpassage implizit entnehmen – als bloße Vorstellung nach philosophischen Maßstäben unzureichend ist, soll im Modus der Philosophie begriffen und im Sinne von § 1 in seiner »Nothwendigkeit« (GW 20: S. 39, Z. 19) bewiesen werden. Dies kann man so verstehen, dass Hegel zufolge bereits die christliche Religion den ihn interessierenden Begriff des Geistes artikuliert, aber erst in der Philosophie eine adäquate Reflexion über diesen Begriff stattfindet. So heißt es in der *Begriffslogik*, dass die Philosophie »die höchste Weise [ist], die absolute Idee zu erfassen, weil ihre Weise die höchste, der Begriff ist« (GW 12: S. 236, Z. 28 f.). Für das Verhältnis von christlicher Religion und spekulativer Philosophie bedeutet das Folgendes: In Bezug auf die »Definition des Absoluten« (Enz [1830] § 384 A; GW 20: S. 382, Z. 27 f.) besteht zwischen ihnen eine inhaltliche Identität. Das Christentum führt die Vorstellung, dass das Absolute der Geist ist, in den von Hegel angenommenen lern- und weltgeschichtlichen Zusammenhang ein; darin besteht eine propädeutische Funktion der christlichen Religion für die spekulative Philosophie. Diese Funktion<sup>120</sup> wird der christlichen Religion von Hegel retrospektiv zugeschrieben. In einem gewissen Sinne kann es ihm zufolge keine »höhere«, d. h. angemessenere Definition des Absoluten geben als diejenige der christlichen Religion, sie wird insofern von der spekulativen Philosophie geteilt. Das einschränkende »in einem gewissen Sinne« gilt deswegen, weil Hegel trotz dieser inhaltlichen Übereinstimmung ein Begründungs- und Explikationsdesiderat herausstellt. Dies betrifft die Notwendigkeit der Strukturierung des Vorstellungsinhalts der christlichen Religion durch die philosophische Form des Begriffs.

Angesichts dieses Explikationsdesiderats, das die spekulative Philosophie erfüllen soll, muss es dann auch nicht verwundern, dass Hegel im Kontext der Bestimmung der Idee im Gegensatz zur Definition des Absoluten als *Geist*, die er auf das Christentum zurückführt, noch eine andere Definition des Absoluten zur Sprache bringt – nämlich die Definition des Absoluten als *Idee*. So heißt es in der Anmerkung zum § 213:

<sup>120</sup> Die christliche Religion kann darüber hinaus selbstverständlich auch noch andere Funktionen haben. Vgl. dazu den Abschnitt zu Hegels Begriff der Gemeinde.

»Die Definition *des Absoluten*, daß es die *Idee* ist, ist nun selbst absolut. Alle bisherige[n] Definitionen gehen in diese zurück. – Die Idee ist die *Wahrheit*; denn die Wahrheit ist dies, daß die Objektivität dem Begriffe entspricht.« (GW 20: S. 215, Z. 9–12)

Diese weitere Definition des Absoluten als logische Idee erklärt sich aus der Aufgabe der Philosophie, den Begriff des Geistes »in seinem eigenen Elemente, dem Begriffe, zu fassen« (Enz [1830] § 384 A; GW 20: S. 383, Z. 4 f.) bzw. die Definition, dass das Absolute der Geist ist, in »ihre[m] Sinn und Inhalt zu begreifen« (GW 20: S. 382, Z. 28 f.). Die Idee, wie Hegel sie in der *Logik* darstellt, ist das Resultat dieser philosophischen Explikation des Geistes. Sie ist die »höchste« Definition des Absoluten im Sinne des Explikationsgrades. Hiervon zu unterscheiden ist, in welchem Sinne in Bezug auf den Inhalt der christlichen Religion von einer »höchsten« Definition gesprochen werden kann. Um eine »höchste« Definition kann es sich in Bezug auf den Inhalt der christlichen Religion nicht im Sinne des Explikationsgrades dieser Definition handeln, denn dann wäre Hegels Forderung, den Inhalt der Religion philosophisch zu begreifen, nicht motiviert und eine philosophische Explikation unnötig.

Der Inhalt der christlichen Religion, dass das Absolute bzw. Gott der Geist ist, kann Hegel zufolge (in diesem unentfalteten Zustand) als Definition von höchster Dignität verstanden werden, weil das Christentum hiermit auf seine Weise die Auffassung zum Ausdruck bringt, dass der Geist die angemessenste Realisation der Idee oder des Absoluten ist. Hinsichtlich dieses Aspekts ist es anderen Religionen und wissenschaftlichen Theorien und ihren Grundbegriffen, z. B. der Physik, überlegen. Hegels Rede von einer *höchsten* Definition verweist implizit auf eine Hierarchie oder Stufenfolge von Bestimmungen des Absoluten, die diesem (als höhere oder niedrigere Definitionen) mehr oder weniger adäquat sind. Diese hierarchische Vorstellung liegt auch der Konzeption des hegelschen Systems zugrunde, das als »das Ganze der Wissenschaft [...] die Darstellung der Idee ist« (Enz [1830] § 18; GW 20: S. 59, Z. 23 f.).<sup>121</sup> Innerhalb dieses philosophischen Systems sind Natur und Geist »unterschiedene Weisen, ihr Daseyn [d. h. das Dasein der Idee; N.M.] darzustellen« (*Lehre vom Begriff*; GW 12: S. 236, Z. 25). Beide, die Natur wie der Geist, können und sollen nach Hegel also als Definitionen der Idee – die Natur als niedrigere, der Geist als höchste Definition – verstanden werden.<sup>122</sup>

<sup>121</sup> Vgl. hierzu auch die oben gemachten Ausführungen zu Hegels ontologischem Wahrheitsbegriff und dem dabei in Anschlag gebrachten graduellen Verständnis von Wahrheit.

<sup>122</sup> Vgl. hierzu auch Hegels Einteilung seines Systems in § 18, nach der die Natur die



Im Anschluss an das, was bisher zum Zusammenhang von christlicher Religion und spekulativer Philosophie gesagt und erarbeitet wurde, möchte ich in Bezug auf Hegels Gedanken einer *Identität* von Religion und Philosophie noch eine Spezifikation ergänzen. Die genannte Identitätsbeziehung, so sollte bisher deutlich gemacht werden, bezieht sich auf den Inhalt des Christentums und der spekulativen Philosophie Hegels und genauer auf die gemeinsame Annahme, dass der Geist die angemessenste Bestimmung oder Realisation der Wahrheit ist. Überblickt man Hegels Ausführungen innerhalb der Lehre vom absoluten Geist, als dem einschlägigen Ort und Systemteil für die Thematisierung des Verhältnisses von christlicher Religion und spekulativer Philosophie, dann findet man auch dort eine entsprechende Darstellung. Zum einen kennzeichnet Hegel dort – in der Anmerkung zum Abschnitt »C. Die Philosophie« – den Zielpunkt, der seiner Diskussion der Formen des absoluten Geistes zugrunde liegt, mit der »Überzeugung, [...] daß der Inhalt der Philosophie und der Religion derselbe ist« (Enz [1830] § 573 A; GW 20: S. 556; Z. 1 f.). Zum anderen präsentiert er den Inhalt der christlichen Dogmen als die christliche Vorstellung »des Geistes« (Enz [1830] § 571; GW 20: S. 553, Z. 16 f.), wobei er den Inhalt der christlichen Religion als einen Zusammenhang von drei Schlüssen darstellt, der sich in die Dogmen ›Trinität‹, ›Weltschöpfung‹ und ›Inkarnationslehre‹ untergliedert.<sup>123</sup> Ausführlicher heißt es dort in Bezug auf »[d]iese drei Schlüsse«:

»Diese drei Schlüsse, die den einen Schluß der absoluten Vermittlung des *Geistes* mit sich selbst ausmachen, sind die Offenbarung desselben, welche dessen Leben in dem Kreislaufe concreter Gestalten der Vorstellung explicirt.« (Enz [1830] § 571; GW 20: S. 553, Z. 16–19; Hervorhebung von mir; N.M.)

Hegel verlangt – wie gezeigt wurde – über die Akzeptanz des christlichen Vorstellungsinhaltes hinaus ein angemessenes Begreifen dieses Inhaltes; und dies sei im Sinne einer »Aufgabe« (Enz [1830] § 384 A; GW 20: S. 383, Z. 5) von der Philosophie zu leisten. Die Forderung einer philosophischen Explikation des Vorstellungsinhalts entspricht der oben genannten dritten Ebene, hinsichtlich derer das Verhältnis von Religion und Philosophie zu interpretieren ist. In Bezug auf die philosophische Explikation stellt sich, wie oben bereits gesagt wurde, die Frage der inhaltlichen Identität von christlicher Religion und spekulativen Philosophie aufs Neue. In diesem Zusammenhang halte ich es für aufschlussreicher, statt von einer inhaltlichen Identität

»Idee in ihrem Andersseyn« (GW 20: S. 60, Z. 4 f.), der Geist die »Idee, die aus ihrem Andersseyn in sich zurück[ge]kehrt« (ebd. Z. 6 f.), ist.

<sup>123</sup> Vgl. hierzu auch Schnädelbach (1999), S. 46.



tät von Christentum und spekulativer Philosophie von einer inhaltlichen *Kontinuität* derselben zu sprechen. Damit verbunden ist die Annahme, dass Hegels philosophisches Begreifen, da er damit philosophischen Explikationsgewinn bezweckt, auch eine Veränderung des christlichen Inhalts impliziert.<sup>124</sup> Wird dieser – philosophisch zunächst noch unentfaltete – Inhalt, dass Gott bzw. das Absolute der Geist ist, philosophisch entfaltet, kann m. E. sinnvollerweise nur noch von einer inhaltlichen Kontinuität die Rede sein. Der Ausdruck der Kontinuität kann dem Prozess der inhaltlichen Fortsetzung und Transformation der christlichen Vorstellung in Begriffe weitaus besser Rechnung tragen als der Ausdruck der Identität.<sup>125</sup>

In den verbleibenden Abschnitten von Teil II soll nun näher auf die Vorstellung als Form des christlichen Inhalts eingegangen werden, die Gegenstand der Entfaltung durch den Philosophen ist. Darüber hinaus gilt es der Tatsache Rechnung zu tragen, dass der Vorstellung von Gott bzw. vom Absoluten als Geist nicht erst in der spekulativen Philosophie eine Entfaltung bzw. Explikation zu Teil wird. Der philosophischen Explikation steht die Entfaltung dieser Vorstellung innerhalb der christlichen Religion gegenüber. Diese religiöse Explikation steht im wesentlichen Zusammenhang mit der christlichen *Gemeinde*. Hegel hält dies in seinem Manuskript zu den Vorlesungen über Religionsphilosophie am Beginn seiner Ausführungen zum Kultus folgendermaßen fest:

»Die Gemeinde ist es nun, die gebildet ist, und in der der heilige Geist wohnt, und aus dem sie ihren Glauben explicirt« (MsRelphil S. 289, Z. 2 f.)

Um dieser spezifisch religiösen Explikation der Gottesvorstellung gegenüber der philosophischen Explikation eine konkretere Gestalt zu verleihen, soll in Abschnitt 5.3.4 – im Anschluss an die Erörterung der *epistemischen* Form der Vorstellung der christlichen Religion (Abschnitt 5.3.3.) – auf die Gemeinde als die *soziale* Form und Praxis der christlichen Religion eingegangen werden. Aus dem jeweiligen Systemteil, in dessen Rahmen Hegel die Religion erörtert, ergibt sich der Schwerpunkt seiner Betrachtungen: als Gestalt des *absoluten Geistes* ist die Religion eine Form der Erkenntnis des

<sup>124</sup> Die Gründe für diese Annahme sollen in Auseinandersetzung mit der einschlägigen wesenslogischen Grammatik von Form und Inhalt in Abschnitt III.6.1 erarbeitet werden.

<sup>125</sup> Da Hegels Gebrauch des Identitätsbegriffs nicht auf den engen Begriff der numerischen Identität beschränkt ist, ist es allerdings möglich, »Kontinuität« als Erläuterung eines Aspekts der hegelschen »Identität« zu verstehen. Zur Frage, wie sich die Rede von einer Kontinuität zu Hegels Form-Inhalts-Grammatik verhält, vgl. näher Abschnitt III.8.5.

Absoluten; als Gestalt des *objektiven Geistes* liegt das Augenmerk hingegen auf ihr als einer sozialen Praxis mit bestimmten Regeln und Ritualen.

### 5.3.3 Die Vorstellung als epistemische Form der christlichen Religion

In diesem Abschnitt kann nun des Näheren auf die Form der christlichen Vorstellung eingegangen werden. Hegel formuliert die spezifische Konstellation, die die Kategorien Form und Inhalt innerhalb der christlichen Vorstellung einnehmen, zunächst folgendermaßen:

»Der absolute Geist in der aufgehobnen Unmittelbarkeit und Sinnlichkeit der Gestalt und des Wissens ist dem Inhalte nach der an und für sich seyende Geist der Natur und des Geistes, der Form nach ist er zunächst für das subjective Wissen der *Vorstellung*. Diese giebt den Momenten seines Inhalts einerseits Selbstständigkeit und macht sie gegen einander zu Voraussetzungen, und *aufeinander folgenden* Erscheinungen und zu einem Zusammenhang *des Geschehens* nach *endlichen Reflexionsbestimmungen*; andererseits wird solche Form endlicher Vorstellungsweise in dem Glauben an den Einen Geist und in der Andacht des Cultus auch aufgehoben.« (Enz [1830] § 565; GW 20: S. 551, Z. 2–10)

Ich beziehe mich im Folgenden auf Hegels Text bis zum Semikolon und blende den letzten Satzteil, der mit »andererseits« (ebd.) eingeleitet wird, aus, weil dieser sich nicht mehr auf den eigentümlichen Charakter der christlichen Vorstellungsweise bezieht, sondern bereits über diese hinaus auf eine begriffliche Weiterentwicklung verweist resp. eine solche vorwegnimmt.<sup>126</sup> Hat man den Text so abgesteckt, dann kann man ihn in drei Teile untergliedern:

a) »Der absolute Geist in der aufgehobnen Unmittelbarkeit und Sinnlichkeit der Gestalt und des Wissens ist dem Inhalte nach der an und für sich seiende Geist der Natur und des Geistes,

<sup>126</sup> Vergleicht man die unterschiedlichen Fassungen von Hegels *Enzyklopädie* miteinander, dann zeigt sich zudem, dass Hegel diesen Teil wie auch die »einerseits [...] andererseits«-Konstruktion an dieser Stelle erst in der letzten Fassung der *Enzyklopädie* von 1830 hinzugefügt hat. In den beiden vorangegangenen Versionen der *Enzyklopädie* enden seine Ausführungen mit der Rede von den »endlichen Reflexionsbestimmungen« (Enz (1817) § 465, Enz (1827) § 565). Diese Einfügung in den früheren Textverlauf erschwert den Anschluss an den folgenden § 566, der der Sache nach mit der Anfangsformulierung »In diesem Trennen [...]« inhaltlich an das im »einerseits«-Teil Gesagte anschließt.

b) [...] der Form nach ist er zunächst für das subjektive Wissen der *Vorstellung*.

c) Diese [die Vorstellung/diese Form/die Vorstellungsform; N.M.] gibt den Momenten seines Inhalts einerseits Selbstständigkeit und macht sie gegeneinander zu Voraussetzungen und *aufeinander folgenden* Erscheinungen und zu einem Zusammenhang *des Geschehens* nach *endlichen Reflexionsbestimmungen*; [...].« (ebd.)

Hegel äußert sich hier zum Inhalt der christlichen Vorstellung (siehe a), zu ihrer konstitutiven Form, der Vorstellung (siehe b), und benennt in c) die Implikationen, die diese Form (b) für den religiösen Inhalt (a) hat.

In a) heißt es, dass der absolute Geist, wie er auf dem Standpunkt der christlichen Religion inhaltlich gegeben ist, »der an und für sich seiende Geist der Natur und des Geistes« (ebd.) ist. Diese Aussage Hegels kann man so verstehen, dass nach christlicher Vorstellung Gott bzw. der göttliche Geist die Wahrheit der Natur und des endlichen oder menschlichen Geistes ist. Wie oben in Auseinandersetzung mit der von Hegel so genannten »Definition des Absoluten« (Enz [1830] § 384 A; GW 20: S. 382, Z. 27 f.) herausgestellt wurde (vgl. Abschnitt II.5.3.2), hebt Hegel es als Leistung der christlichen Religion hervor, dass diese die Vorstellung von »Gott als Geist« als ihren »Inhalt« (Enz [1830] § 384 A; GW 20: S. 383, Z. 2 f.) zu erkennen gegeben habe. In Verbindung mit der eben als a) einbezogenen Aussage aus § 565, dass der absolute Geist »der an und für sich seiende Geist der Natur und des Geistes« ist, stellt Hegel also für den Inhalt der christlichen Glaubensvorstellung den absoluten Geist (im Sinne des Christentums: Gott als das vollkommenste Wesen) als Wahrheit oder Grund alles Geistigen und Natürlichen heraus. Dies steht auch in Einklang mit dem, was Hegel einleitend in § 1 zum Inhalt der Religion sagte. Dort hieß es, »daß *Gott* die Wahrheit« ist und als Wahrheit »von der *Natur* und dem *menschlichen Geiste*« aufgefasst wird. Man kann demnach sagen, dass es Hegel bei der Betrachtung des Inhalts des Christentums im weitesten Sinne um den christlichen Begriff oder die christliche Konzeption der Natur und des Geistes geht.

In dem Teil, der hier als Sinnabschnitt b) gekennzeichnet wurde, geht Hegel über zu einer Betrachtung der *Form* des in a) benannten Inhalts der christlichen Religion. Damit kommt er auf die schon früher benannte, für die Religion konstitutive Form der Vorstellung zu sprechen. Seine Aussage, dass der Inhalt »zunächst für das subjektive Wissen der Vorstellung« (Enz [1830] § 565; GW 20: S. 551, Z. 4 f.) gegeben ist, wirft zwei Fragen auf: Zum einen stellt sich die Frage, warum der Inhalt nur »zunächst« für die Vor-

stellung gegeben ist; zum anderen ist zu fragen, in welchem Sinne es sich bei der Vorstellungsform um ein *subjektives* Wissen handelt. Stellt man den geschichtsphilosophischen Ansatz Hegels in Rechnung, dessen Zweck es ist, die unterschiedlichsten Institutionen im Hinblick auf ihre Beiträge zur adäquaten Bestimmung des Absoluten zu deuten, dann kann das »zunächst« zeitlich verstanden werden. Vor allem aber ist es im Zusammenhang mit der weiteren Entwicklung innerhalb der Lehre vom absoluten Geist wie auch im Hinblick auf Hegels Ansprüche an Wissen und Erkenntnis zu verstehen. Insofern die spekulative Philosophie eine adäquatere Form des Wissens darstellen soll, indiziert die Wendung »zunächst«, dass die *Form*, in der das Christentum das Absolute zum Ausdruck bringt, lediglich den Charakter eines Teilaspekts haben kann. Dies findet seine Ergänzung in Hegels Spezifikation des Wissens der Vorstellung als »subjektive[s] Wissen« (Enz [1830] § 565; GW 20: S. 551, Z. 4f.). Der Ausdruck »subjektive[s] Wissen« dient – gemessen an den Standards der hegelschen Philosophie – als Indikator für eine noch näher zu bestimmende Defizienz der religiösen Vorstellungsform.

Im folgenden Sinnabschnitt c) wird diese Form der Vorstellung in ihrer Eigenart in zweierlei Hinsicht näher erläutert:

*Erstens* lässt sich entnehmen, dass der Inhalt des absoluten Geistes bzw. der Inhalt des »an und für sich seienden Geistes« als der Wahrheit von Natur und Geist aus Momenten besteht und die religiöse Vorstellung diesen inhaltlichen Momenten Selbständigkeit »gibt«. Wie oben bereits angedeutet, erläutert Hegel in Teil c) des § 565 den Zusammenhang von Vorstellungsform und -inhalt. Hegels Ausführungen gemäß »giebt« (ebd. Z. 5) bzw. »verleiht« die Vorstellungsform den Momenten des Inhalts *zweitens* nicht nur Selbständigkeit, sondern sie »macht« die Momente des Inhalts auch »gegen einander zu Voraussetzungen und *aufeinander folgenden* Erscheinungen und zu einem Zusammenhang des *Geschehens* nach *endlichen Reflexionsbestimmungen*« (ebd. Z. 6–8). Hegels Rede davon, dass die Form der Vorstellung den Inhaltsmomenten Selbständigkeit *gibt*, und davon, dass sie diese zu wechselseitigen Voraussetzungen etc. *macht*, legt nahe, dass die Vorstellung den Inhalt zu etwas macht, was ihm ohne diese, oder in einer anderen Form (etwa der Anschauung oder dem begrifflichen Denken der Philosophie), nicht zukäme: dass die Vorstellung Selbständigkeit zwischen Momenten etabliert, wo keine sein soll, und Inhaltsmomente zu Voraussetzungen, aufeinanderfolgenden Erscheinungen (mit der Konnotation zeitlicher Erscheinungen) und einem Geschehenszusammenhang (mit der Konnotation örtlich-situierter Geschehnisse) *umformt*.<sup>127</sup> Zum besseren Verständnis dieses Sachverhalts ist

<sup>127</sup> Vgl. hierzu auch Theunissen (1970), S. 234.

es hilfreich, § 3 aus der Einleitung der *Enzyklopädie* hinzuzuziehen, in dem Hegel allgemeinere Bemerkungen zum Verhältnis verschiedener Formen des Bewusstseins (auch der Form der Vorstellung) und ihrem jeweiligen Inhalt macht. Dort schreibt Hegel Folgendes:

»Der *Inhalt*, der unser Bewußtseyn erfüllt, von welcher Art er sey, macht die *Bestimmtheit* der Gefühle, Anschauungen, Bilder, Vorstellungen, der Zwecke, Pflichten u.s.f. und der Gedanken und Begriffe aus. Gefühl, Anschauung, Bild u.s.f. sind insofern *die Formen* solchen Inhalts, welcher *ein und derselbe* bleibt, ob er gefühlt, angeschaut, vorgestellt, gewollt, und ob er *nur* gefühlt oder aber mit Vermischung von Gedanken gefühlt, angeschaut u.s.f. oder ganz *unvermischt* gedacht wird. In irgend einer dieser Formen oder in der Vermischung mehrerer ist der Inhalt *Gegenstand* des Bewußtseyns. In dieser Gegenständlichkeit *schlagen sich* aber auch *die Bestimmtheiten dieser Formen zum Inhalte*; so daß nach jeder dieser Formen ein besonderer Gegenstand zu entstehen scheint, und was an sich dasselbe ist, als ein verschiedener Inhalt aussehen kann.« (Enz [1830] § 3; GW 20: S. 42, Z. 28–S. 42, Z. 8)

Um dieses Zitat im Rahmen der hier verfolgten Zwecke fruchtbar zu machen, sollen bei seiner Interpretation die folgenden Schwerpunkte gesetzt und erörtert werden: In einem *ersten* Schritt sollen die Ausdrücke ›Inhalt‹ und ›Gegenstand‹ betrachtet werden. In Abschnitt 5.3.2 wurde bereits erwähnt, dass Hegel diese Ausdrücke nicht durchweg einheitlich gebraucht, dass sich aber im Hinblick auf ihr Auftreten nichtsdestotrotz unterschiedliche Lesarten voneinander unterscheiden lassen. Diese Beobachtung soll ausgehend von § 3 der *Enzyklopädie* um weitere terminologische Erläuterungen ergänzt werden. Darauf aufbauend kann dann in einem *zweiten* Schritt die Dynamik von Form und Inhalt näher betrachtet werden, die Hegel in § 3 entfaltet.

### ›Inhalt‹, ›Gegenstand‹ und ›Gehalt‹

Wie in Abschnitt 5.3.2 bereits erwähnt wurde, liegt den Ausdrücken ›Inhalt‹ und ›Gegenstand‹ in Hegels Text keine einheitliche Verwendung zugrunde. Diese Diagnose trifft auch auf den nun zu betrachtenden § 3 zu. Im Einklang mit dem bisher Gesagten und im Hinblick auf die noch folgenden Erläuterungen sollen daher noch einmal verschiedene Bedeutungen auseinandergehalten werden.

(a) In § 3 behandelt Hegel die Ausdrücke ›Inhalt‹ und ›Gegenstand‹ bedeutungsgleich, nämlich wenn er ›Inhalt‹ erläutert als »*Gegenstand* des Bewußt-

seys« (Enz [1830] § 3; GW 20: S. 42, Z. 4). In dieser Bedeutung kann ›Inhalt‹ alles meinen, worauf sprachlich oder mental Bezug genommen werden kann, ohne dass im Hinblick auf diese Bezugsgegenstände eine genauere Bewertung vorgenommen würde. In diesem Verständnis von ›Inhalt‹ ist es Hegel, wie er schreibt, (zumindest erst einmal) egal, »von welcher Art er sey« (GW 20: S. 41, Z. 28). Man kann seine Ausführungen also gleichermaßen auf so verschiedene Inhalte bzw. Redegegenstände wie die Idee der Freiheit, Gott, Rechte und Normen sowie auch auf raumzeitlich situierte Gegenstände wie Bäume oder Gebäude beziehen.

(b) Im Unterschied zur ersten Bedeutung kann der Ausdruck ›Inhalt‹ aber auch so verwendet werden, dass hiermit nicht nur der Bezug auf einen irgendwie gearteten Gegenstand zum Ausdruck gebracht wird, sondern der Bezugsgegenstand, sofern ihm ein spezifischer Sinn zugeschrieben wird, gemeint sein soll (siehe dazu auch Abschnitt 5.3.2).

(c) Drittens kann der Ausdruck ›Inhalt‹ auch als Emphase-Ausdruck verwendet werden, nämlich dann, wenn es darum geht, einen Inhalt in besonderer Weise auszuzeichnen und hervorzuheben. Inhalt hat in diesem Sinne derjenige Gedanke oder diejenige Vorstellung, die im Vergleich zu anderen besonders ›gehaltvoll‹ ist. Relativ zu bestimmten Zwecken oder Erkenntnisinteressen stellen wir fest, dass eine Vorstellung ›Gehalt hat‹ oder auch nicht.

Insgesamt geben die Bedeutungen a) bis c) in unterschiedlicher Weise und mit zunehmender Spezifikation Antwort auf die Frage nach dem Inhalt: Mit Dimension a) wird danach gefragt, worauf überhaupt Bezug genommen wird; in b) wird die spezifische Deutung eines Gegenstands zum Ausdruck gebracht. Diese Dimension zielt auf die Frage, welcher Sinn mit dem jeweiligen Gegenstand verbunden wird. Schließlich dient Dimension c) der Bestimmung des Stellenwerts, der dem Inhalt im Sinne von b) gemessen an bestimmten Bewertungsmaßstäben und eventuell auch im Verhältnis zu anderen Inhalten zugeschrieben wird bzw. zugeschrieben werden kann. Im Sinne von (c) stellt Hegel insbesondere die für seine Erkenntnisinteressen relevante Bedeutung des christlichen Geistbegriffs heraus.

### ›An sich dasselbe‹ und doch verschieden?

Um die Eigenart des geistigen Gegenstandsbezugs näher zu erläutern, verweist Hegel zunächst auf die unterschiedlichen *Formen*, in denen ein solcher Bezug vorliegen oder auftreten kann. Dies sind so verschiedene Formen wie die des Gefühls, der Anschauung, des Bildes, der Vorstellung sowie des philosophischen Denkens resp. Begreifens und darüber hinaus auch die Form

des zweckgerichteten Bewusstseins und Wollens. Weiter seien auch Mischungen solcher Formen denkbar, also Gegenstandsbeziehungen, die sich durch verschiedene formale Aspekte auszeichnen (vgl. Enz [1830] § 3; GW 20: S. 41). Welche Formen oder Formaspekte dies im konkreten Falle auch immer sein mögen, Hegel geht davon aus, dass der Inhalt des Bewusstseins immer in einer bestimmten Form vorliegt oder vorliegen muss: »Einen formlosen Inhalt gibt es nicht.«<sup>128</sup>

Vor dem Hintergrund dieser Annäherung an die in § 3 entfaltete Form-Inhalts-Dynamik des Gegenstandsbezugs sind nun zwei Thesen näher zu betrachten, die für meine Frage nach dem Charakter der Vorstellungsform von Interesse sind:

Hegel schreibt *zum einen*, dass der Inhalt »*ein und derselbe bleibt*« (Enz [1830] § 3; GW 20: S. 41, Z. 3–S. 42, Z. 1), gleichgültig in welcher der erwähnten Formen sich das Bewusstsein auf diesen Inhalt bezieht. *Zum anderen* stellt er eine weitere These in Bezug auf das Verhältnis zwischen den Formen des Bewusstseins und dem Inhalt auf, wenn es im letzten Satz des Paragraphen heißt:

»In dieser Gegenständlichkeit *schlagen sich* aber auch *die Bestimmtheiten dieser Formen zum Inhalte*; so daß nach jeder dieser Formen ein besonderer Gegenstand zu entstehen scheint, und was an sich dasselbe ist, als ein verschiedener Inhalt aussehen kann.« (Enz [1830] § 3; GW 20: S. 42, Z. 4–8)

Inwiefern diese beiden Thesen in einem Ergänzungsverhältnis zueinander stehen, soll im Folgenden erläutert werden. Ich beginne mit einer Betrachtung der zuletzt genannten These, im Hinblick auf die es zunächst zu verstehen gilt, was Hegel damit meint, wenn er davon spricht, dass sich die »Formbestimmtheiten« (vgl. ebd.) einer jeweiligen Bezugsweise zum Inhalt »*schlagen*« (ebd. Z. 5).

Die sprachliche Wendung »*x schlägt sich zu y*« begegnet uns im Alltag zum Beispiel in Gestalt der Redewendung, dass sich jemand auf jemand an-

<sup>128</sup> Rohs (1982), S. 183. Siehe hierzu auch im Zusammenhang: Rohs (1982), S. 183. Dort findet sich im Rahmen von Rohs' Interpretation des Abschnittes »Form und Inhalt« die folgende Interpretationshypothese: »Insofern die Einheit des Inhalts die Form als Moment in sich hat, gehört die Form *wesentlich* zum Inhalt. Einen formlosen Inhalt gibt es nicht.« Hegels These gegen einen sogenannten formlosen Inhalt gilt ungeachtet der Tatsache, dass seine Rede vom Gegenstand oder Inhalt »an sich« (»was an sich dasselbe ist« (Enz [1830] § 3; GW 20: S. 42, Z. 7)) die Anmutung von einem *neutralen* Inhalt hat, denn was ein solcher neutraler Inhalt resp. Inhalt *an sich* ist, kann nichtsdestotrotz erst durch eine bestimmte Form (nämlich die spezifische Form des philosophischen Denkens) erkannt werden. In diesem Sinne ist auch das »an sich« bzw. »An-sich-Sein eine Form.



deres Seite schlägt oder geschlagen hat. Im Rahmen der Alltagssprache soll damit zum Ausdruck gebracht werden, dass jemand zu einer anderen Seite, Partei etc. überläuft oder übergewechselt ist und sich nun als dieser Seite zugehörig versteht. Überträgt man dies auf Hegels Charakterisierung der Formbestimmtheiten im Verhältnis zu ihrem jeweiligen Inhalt, dann ergibt sich die Vorstellung, dass die jeweiligen Bestimmtheiten der Formen, indem sie sich zum Inhalt schlagen, in den Inhalt eingehen; sie werden zu einem Teil des vom Subjekt vorgestellten, angeschauten, gefühlten etc. Inhalts. Diese Eigentümlichkeit des Gegenstandsbewusstseins unterscheidet sich jedoch auch in zweierlei Hinsicht von dem Umstand, dass ein Individuum zur anderen Seite überläuft: *Zum einen* handelt es sich bei dem Prozess, dass sich ein Individuum zur anderen Seite schlägt, um einen bewussten und wissentlichen Vollzug. Hegel aber geht es bei dem von ihm erläuterten Geschehen um etwas, das dem Subjekt des Bewusstseins selbst implizit ist. Was er als »die Bestimmtheiten dieser Formen« (Enz [1830] § 3; GW 20; S. 42, Z. 5 f.) bezeichnet, entspricht den Charakteristika der Formen des Bewusstseins wie Anschauung, Gefühl und Vorstellung, die er in der Lehre vom subjektiven Geist unter dem Titel »Psychologie« ausführlicher erläutert (vgl. Enz [1830] §§ 446 ff.; GW 20; S. 442 ff.). Anschauend, vorstellend und fühlend haben Individuen in je spezifischer Weise ein Bewusstsein von Gegenständen: Der Bewusstseinsfokus liegt dabei auf den inhaltlichen Bestimmtheiten der Gegenstände und nicht darauf, auch noch »Gedanken über jene Weisen des Bewußtseyns« (Enz [1830] § 2 A; GW 20; S. 41, Z. 7) auszubilden und auf ihre besonderen formalen Merkmale zu reflektieren; diese Merkmale bleiben dem Anschauen und Vorstellen in der Regel *implizit*.

Zum anderen lässt sich anders als im Fall der oben gezogenen Analogie, in dem das Subjekt von der Partei, zu der es sich schlägt, klar unterscheiden und beide unabhängig voneinander bestimmt werden können, das Verhältnis von Inhalt und Formbestimmtheiten *nicht* in dem Sinne fassen, als stünden sich hier eine Bewusstseinsform und ein neutraler Inhalt gegenüber. Hegel zufolge beziehen wir uns immer in *geformter* Weise auf etwas: »In irgend einer dieser Formen oder in der Vermischung mehrerer ist der Inhalt *Gegenstand* des Bewußtseyns.« (Enz [1830] § 3; GW 20; S. 42, Z. 3 f.) Seiner Auffassung nach ergibt es ein falsches Bild, wenn man mit der Annahme eines ungeformten Mannigfaltigen im Gegensatz zu den diesem gegenüberstehenden Bewusstseins- bzw. Schemataformen operiert. Was Gegenstand des Bewusstseins ist, ist vielmehr immer schon *vermittelt* durch eine bestimmte Form des Bewusstseins. Hegels weitere Ausführungen machen deutlich, dass er den Gedanken eines neutralen Inhalts ablehnt. Für jede Weise des Gegenstandsbezugs – egal ob sie mental reproduzierte Vorstellung (vgl. Enz



[1830] §§ 451 ff.; GW 20: S. 445 ff.), »Anschauung [...] eines äußern Objekts« (Enz [1830] § 446; GW 20: S. 442 ff.) oder begrifflich-strukturierter Gedanke ist – gilt, dass sich »die Bestimmtheiten dieser Formen zum Inhalte« »schlagen«, »so daß nach jeder dieser Formen ein besonderer Gegenstand zu entstehen scheint, und was an sich dasselbe ist, als ein verschiedener Inhalt aussehen kann« (Enz [1830] § 3; GW 20: S. 42, Z. 6–8). Ich werde gleich auf Hegels Wendungen, dass dies so »scheint« und etwas »als ein verschiedener Inhalt aussehen kann« (ebd.; Hervorhebungen von mir; N.M.), näher eingehen. Zuvor soll jedoch festgehalten werden, dass er die Idee einer neutralen Bezugsweise zurückweist. Die Form der Vorstellung ist, wie auch die anderen Formen des Bewusstseins, kognitiv nicht neutral. Im Rahmen des enzyklopädischen Systems geht diese Annahme Hegels einher mit der Kritik am kantischen Gegenstand bzw. »Ding an sich«, sofern dieser vorgestellt wird als ein von allen Verstandesfähigkeiten unabhängiger Gegenstand.<sup>129</sup> Weist man wie Hegel den Dualismus von Form und Inhalt – das Bild systematisch getrennter Teile – zurück, ergibt es keinen Sinn (mehr), von einem ungeformten Gegenstand an sich auszugehen.<sup>130</sup>

Diese Überlegungen Hegels sind den Folgerungen vergleichbar, die Ernst Cassirer im Rahmen seiner *Philosophie der symbolischen Formen* gezogen hat:

»Wenn die Definition, die Bestimmung des Erkenntnisgegenstandes immer nur durch das Medium einer eigentümlichen logischen Begriffsstruktur erfolgen kann, so ist die Folgerung nicht abzuweisen, daß einer Verschiedenheit dieser Medien auch eine verschiedene Fügung des Objekts, ein verschiedener Sinn »gegenständlicher« Zusammenhänge entsprechen muß. Selbst innerhalb des Umkreises der »Natur« fällt sodann der physikalische Gegenstand nicht schlechthin mit dem chemischen, der chemische nicht schlechthin mit dem biologischen zusammen – weil die physikalische, die chemische, die biologische Erkenntnis je einen besonderen Gesichtspunkt der *Fragestellung* in sich schließen und die Erscheinungen gemäß diesem Gesichtspunkt einer spezifischen Deutung und Formung unterwerfen.«<sup>131</sup>

Nach Cassirer gilt dies – ebenso wie für Hegel – für die Medien der Kunst, der Religion wie der Philosophie und d. h. für die »symbolische[n] Gestaltungen«<sup>132</sup>, die sie hervorbringen:

<sup>129</sup> Vgl. Siep (1991), S. 64.

<sup>130</sup> Vgl. ebd., S. 65.

<sup>131</sup> Cassirer (2010 [1923]), S. 5. Hervorhebung im Original.

<sup>132</sup> Ebd. S. 7.

»Jede echte geistige Grundfunktion hat mit der Erkenntnis den einen entscheidenden Zug gemeinsam, daß ihr eine ursprünglich-bildende, nicht bloß eine nachbildende Kraft innewohnt. Sie drückt nicht bloß passiv ein Vorhandenes aus, sondern sie schließt eine selbständige Energie des Geistes in sich, durch die das schlichte Dasein der Erscheinung eine bestimmte ›Bedeutung‹, einen eigentümlichen ideellen Gehalt empfängt. Dies gilt für die Kunst, wie es für die Erkenntnis gilt; für den Mythos wie für die Religion.«<sup>133</sup>

Erschließt der Mensch die Welt in der konkreten Anschauung, dann ist sie ihm eine Welt von unmittelbarem Dasein mit räumlich-stofflicher Qualität und in all ihren zufälligen sinnlich-leiblich erfahrbaren Details. Bezieht er sich qua Vorstellung auf die Welt, dann distanziert er sich durch die Einbildungskraft von der konkreten Anschauung und subsumiert sie (auch mithilfe des Erinnerns) unter bereits vorhandene allgemeinere Vorstellungen. In diesem Sinne heißt es auch in Hegels Konzept seiner Antrittsrede an der Universität Berlin:

»Wie der Mensch die Welt anblickt, so blickt sie ihn [an]; blickt er sie sinnlich, und räsonnierend an, – so gestaltet *sie* sich für ihn nur sinnlich und in den unendlich mannichfaltigen und zerstreuten Zusammenhängen; nur insofern er sie vernünftig anblickt, gestaltet sie für ihn sich vernünftig.« (GW 18: S. 20, Z. 1–5)

Durch und zwar nur durch die verschiedenen Formen des Bewusstseins beziehen wir uns auf die Welt. In ihnen erst kommt diese Welt in je unterschiedlicher Weise für uns zum Ausdruck. Es ist aber nach Hegel ein und dieselbe Welt (»an sich dasselbe« (Enz [1830] § 3; GW 20: S. 42, Z. 7)), auf die der Mensch sich anschauend, vorstellend oder philosophisch begreifend bezieht, nur werden jeweils unterschiedliche Aspekte und Bedeutungen an ihr herausgehoben: ihre sinnlichen Qualitäten in der Anschauung, allgemeinere Strukturen und Assoziationsverhältnisse im Vorstellen und ihre logischen Strukturen durch das philosophische Begreifen. Hegel zufolge gibt es also etwas Festes, das verschieden beschrieben und je nach Form des Bewusstseins mit unterschiedlichen Bedeutungen versehen wird. Je nach Ausdrucksform entstehen unterschiedliche Kontexte der Bedeutung, doch nicht jede Beschreibung produziert einen neuen Gegenstand. Dass dies trotzdem so *erscheinen* mag, liegt an den spezifischen phänomenalen Qualitäten der einzelnen Ausdrucksformen und der damit einhergehenden phänomenalen Distanz, die etwa zwischen dem Erleben der Welt als eine

<sup>133</sup> Ebd.

sinnliche und der Welt als Zusammenhang logisch-begrifflicher Verhältnisse liegt.

Vor dem Hintergrund des in § 3 Gesagten möchte ich nun auf das zurückkommen, was Hegel in § 565 des Abschnittes »Die geoffenbarte Religion« über den Charakter der Vorstellungsform schreibt. Das, was Hegel dort über das »Geben« und »Machen« der religiösen Vorstellung sagt, kann nun auf das bezogen werden, was er in § 3 über das Verhältnis der *Bestimmtheiten der Formen* des Bewusstseins zum *Inhalt* aussagt. Dass die religiöse Vorstellung den Momenten des Inhalts Selbständigkeit *gibt* und sie diese zu Erscheinungen etc. *macht*, soll auf diesem Wege als eine Konkretisierung dessen gedeutet werden, wie die Bestimmtheiten der Vorstellungsform den Inhalt konstituieren. Hegelsch gesagt wird also in § 565 beschrieben, wie sich die Form des religiösen Vorstellens zu ihrem Inhalt *schlägt*. Aufgrund der spezifischen Verfasstheit dieser Form des Bewusstseins – so lässt sich das in § 565 Gesagte dann weiter erläutern – verleiht die religiöse Vorstellung den Momenten ihres Inhalts den Charakter selbständiger Momente, wechselseitiger Voraussetzungen, aufeinanderfolgender Erscheinungen und macht diesen Inhalt zu einem Geschehenszusammenhang, einem Zusammenhang narrativer Episoden, wie sie das Christentum überliefert hat. »Geben« und »Machen« sind also die Ausdrücke, mit denen Hegel innerhalb der Lehre vom absoluten Geist für den besonderen Fall der religiösen Vorstellung den Umstand expliziert, dass sich die spezifischen Bestimmtheiten einer Form zum Inhalt »schlagen«. Hegels philosophische Bewertung der Vorstellungsform und der durch sie etablierten Begründungszusammenhänge deutet sich hier bereits an. Die Rede von einem »Moment« oder »Momenten« ist terminologisch zu verstehen: Ein »Moment« ist im Rahmen der hegelschen Philosophie als Hinweis auf ein holistisches Ganzes zu verstehen, innerhalb dessen ein Moment eine zu diesem Ganzen zugehörige Bestimmung darstellt. Qua Definition widerspricht es so verstandenen Momenten, dass man sie voneinander trennt und isoliert.<sup>134</sup>

Bevor in Teil III näher betrachtet wird, wie Hegel das vorstellende Weltverhältnis und die damit einhergehende Ausdrucksweise mit philosophischen Mitteln entfaltet und kritisiert (vgl. III.6.3), soll im nächsten Abschnitt auf die soziale Bedeutung der Vorstellungsform, ihren Platz innerhalb der

<sup>134</sup> »Dieser allgemeine Begriff, der nun hier zu betrachten ist, enthält die drey Momente, *Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit*. Der Unterschied und die Bestimmungen, die er sich in dem Unterscheiden gibt, machen die Seite aus, welche vorhin Gesetzseyn genannt wurde. Da dieses in dem Begriffe identisch mit dem An- und Fürsichseyn ist, so ist jedes jener Momente so sehr *ganzer Begriff* als *bestimmter Begriff* und als *eine Bestimmung* des Begriffs.« (*Die Lehre vom Begriff* (1816); GW 12: S. 32, Z. 16–21)

Praxis der Gemeinde eingegangen werden. Diese Erläuterungen orientieren sich an der Frage, warum gerade die christliche Gemeinde innerhalb der Konstellation ›Philosophie – Religion – Theologie‹ eine wichtige Bezugsgröße darstellt.

#### 5.3.4 Die Gemeinde als soziale Form der christlichen Religion

Im Zentrum dieses Abschnittes steht Hegels Verständnis der christlichen Religion in ihrer Gestalt als *Gemeinde*. Vor dem Hintergrund des übergeordneten Erkenntnisinteresses dieser Untersuchung – der philosophischen Beleuchtung der Bezüge zwischen Religion, Theologie und Philosophie – sind es zwei Aspekte, auf die hin die folgenden Ausführungen zugespitzt werden sollen: der Aspekt der *Eigenheit* und Eigenständigkeit der christlichen Religion als Gemeinde einerseits und der Aspekt der *Anschlussfähigkeit* der christlichen Gemeindepraxis an die von Hegel als rational rekonstruierte Welt des Rechts und des Sozialen andererseits.

Als kollektive Selbstdeutungspraxis zeichnet sich die christliche Gemeinde durch geteilte Einstellungen, den gemeinsamen Bezug auf einen objektiven Inhalt und ein damit einhergehendes Gemeinschaftserleben aus. Die Mitglieder der Gemeinde verbindet eine sinnstiftende Erzählung, die Orientierung an gemeinsamen Regeln, der gemeinsame Vollzug bestimmter Rituale und Sakramente, den Hegel als Kultus bezeichnet. Als soziale Sprach- und Handlungspraxis mit ihren besonderen Regeln ist die Gemeinde eine Gestalt des *objektiven Geistes*, wie Hegel die Sphäre des Sozialen im Rahmen seines Systems bezeichnet.

Die Philosophie, die selbst eine Form des absoluten Geistes darstellt, wendet sich Hegel zufolge in theoretischer Reflexion auf die religiöse Gemeinde. Sie betrachtet die für die Gemeinde konstitutiven Regeln, ihre Handlungsschemata, die Erlebnisqualität, die den Gemeindemitgliedern aus dem gemeinsamen Vollzug dieser Handlungsschemata erwächst, sowie die Einbettung der Gemeinde in den rechts- und sozialphilosophischen Zusammenhang von Staat und Sittlichkeit. Es sind somit zwei Perspektiven, die im Rahmen der philosophischen Reflexion auf die christliche Religion zum Tragen kommen: Innerhalb der Theorie des absoluten Geistes liegt der Fokus auf den kognitiven Gehalten, den Erkenntnis- und Geltungsansprüchen, die die christliche Religion als Weltdeutungs- und Selbstverständigungspraxis zum Ausdruck bringt. Als soziale Praxis (als Gemeinde) ist sie hingegen Gegenstand des objektiven Geistes. Die Gemeinde ist der Kontext, in dem die christliche Vorstellungswelt gelebt und lebendig gehalten wird. Sie zeich-

net sich durch eine *eigene Art der Entfaltung* der Vorstellung von ›Gott als Geist‹ aus, die durch bestimmte Gebräuche, d. h. Typen von Handlungen, wie sie insbesondere die Sakramente darstellen, realisiert wird. Allerdings steht die Entfaltung, die die Gemeinde leistet, der theologischen Theorie nicht als bloße Praxis gegenüber. Von der religiösen Gemeinde zur Theologie verlaufen Grade des Theoretisierens: Die Gemeinde ist durch ihren Bezug auf die christliche Dogmatik gekennzeichnet, denn die Gemeindemitglieder werden anhand der darin enthaltenen Lehren im Glauben erzogen,<sup>135</sup> den sie durch unterschiedliche Gebräuche (Gebet, Vollzug der Sakramente etc.) zum Ausdruck bringen. Ausgehend von der Praxis dieser Gebräuche, den darin enthaltenen Regeln, über die schriftlich festgehaltenen systematischen Regelwerke steht die Praxis der Gemeinde in Verbindung mit einer eigenständigen theologischen Theorie. Gemeinde und Theologie stehen zudem in einem Verhältnis des wechselseitigen Austauschs zueinander:<sup>136</sup> Die Gemeinde wird nicht nur anhand der Dogmatik und gemäß den liturgischen Regeln einer jeweiligen Kirche erzogen, auf die sich »die Auseinandersetzungen der Theologen [aus]wirken«<sup>137</sup>. Theologische Lehren werden ihrerseits ausgehend von bestehenden Gebräuchen und Formen des Kultus aufgestellt und angesichts von Veränderungen des Kultus transformiert.

Zur Erläuterung des Verhältnisses von philosophischer Reflexionswissenschaft und christlicher Gemeinde soll im Folgenden *zum einen* die Frage beantwortet werden, warum für Hegel insbesondere die Ausgestaltung der Religion als Kultus und als eine in der Gemeinschaft erfahrene, durch allgemeine Regeln und Wahrheitsansprüche organisierte Praxis von Bedeutung ist. *Zum anderen* soll in diesem Abschnitt gezeigt werden, dass Philosophie und Gemeinde sich nach Hegel als einander ergänzende soziale Praxen gegenüberstehen. Im weiteren Verlauf dieser Untersuchung wird dieser Zusammenhang anhand der These der sozial aufgeteilten *Bedeutungsverwendung* weiter spezifiziert werden (vgl. Abschnitt III.6.2). Meine Auseinandersetzung mit dem Kapitel über die Gemeinde, in dem Hegel sich der Reihe nach (α) der Entstehung, (β) dem Sein und (γ) dem Vergehen der Gemeinde widmet<sup>138</sup>, orientiert sich im Wesentlichen an den genannten beiden Erkenntnisinteressen. Weder kann noch soll eine umfassende Darstellung von Hegels Konzeption der christlichen Gemeinde das Ziel der folgenden Ausführungen sein.

<sup>135</sup> Vgl. hierzu: Winch (1992), S. 159.

<sup>136</sup> Vgl. hierzu und zu den folgenden Erläuterungen ebd. S. 159 f.

<sup>137</sup> Ebd. S. 159.

<sup>138</sup> Hegel, GW 17: S. 273–300.

#### 5.3.4.1 Das Seyn der Gemeinde oder: Die Explikation des Glaubens aus dem institutionalisierten Kultus der Gemeinde

»[D]er Mensch gibt sich nicht seine Lebensform. [Er] schmiegt [sich ihr] an.« (Robert Musil<sup>139</sup>)

Hegels Erörterungen der Explikation des Glaubens aus dem institutionalisierten Kultus der Gemeinde finden sich in Teil β) des Gemeindekapitels seines religionsphilosophischen Vorlesungsmanuskripts.<sup>140</sup> Anhand der Betrachtung dieses Abschnittes lassen sich insbesondere die Struktur des Kultus und die Handlungsschemata (bspw. der Vollzug der Sakramente) in den Blick nehmen, durch deren Aktualisierung die Gemeinde sich als soziale Praxis erhält. Darüber hinaus soll gezeigt werden, dass Hegels Ausführungen zur Gemeinde in seine Konzeption des praktischen Geistes und seine sozialphilosophische Theorie der Sittlichkeit eingebettet sind, wie er sie in den §§ 469 ff. der *Enzyklopädie* formuliert. Gemäß dem Konzept des praktischen Geistes besteht »Sittlichkeit« bzw. »wahre Freiheit« (Enz [1830] § 469 A; GW 20: S. 466, Z. 19) darin, »daß der Wille nicht subjective, d. i. eigensüchtige, sondern allgemeinen Inhalt zu seinen Zwecken hat« (ebd. Z. 19–21).

#### *Die Sakramente als wiederholbare Handlungsschemata*

Mitglied der Gemeinde sind diejenigen individuellen Akteure, die in der Lage sind, die für die Gemeindepraxis konstitutiven Regeln zu vollziehen. Bei diesen Regeln handelt es sich beispielsweise um die Sakramente, die gemeinsam liturgiekonform vollzogen werden. Der gemeinsame Vollzug etwa des Sakraments der Eucharistie ist der intersubjektiv zugängliche Ausdruck ihrer geteilten Einstellungen, Ausdruck dafür, dass sie gemeinsam am Leib Christi teilhaben. Des Weiteren verweist die Liturgie als »festgelegte Ordnung des Gottesdienstes und anderer kirchlicher Handlungen«<sup>141</sup> auf den Aspekt der gemeinsamen, regelgeleiteten Aktualisierung des Glaubens in der Gemeinde. Aber auch die »Andacht« (Enz [1830] § 555; GW 20: S. 542, Z. 6), die der Einzelne als innere Sammlung seiner Gedanken für sich im

<sup>139</sup> Musil (1981), S. 123 f.

<sup>140</sup> GW 17: S. 289–297.

<sup>141</sup> Nölle (1960), S. 291.

individuellen Gebet vollzieht (und die insofern keine gemeinsam vollzogene Handlung darstellt), ist abkünftig von den Regeln der Gemeinde und den geteilten Überzeugungen ihrer Mitglieder, also Teil des Kultus (vgl. auch Enz [1830] § 565; GW 20: S. 551).

Wie Hegel in Teil α) mit Blick auf die »Entstehung der Gemeinde«<sup>142</sup> erläutert<sup>143</sup>, fungieren die Erfahrungen der christlichen Urgemeinde im Rahmen des sinnstiftenden Narrativs der Gemeinde als die Vorgeschichte aller späteren Generationen der Gemeinde. Die Urgemeinde stellt in Gestalt eines Gründungsmythos bzw. einer Gründungserzählung eine Art Prototyp der Gemeindepraxis und der in ihr vollzogenen Handlungsschemata dar. Hegel geht es nicht um die These, dass die christliche Gemeinde ähnlich wie viele andere soziale Handlungspraxen (die über längere Zeit Bestand haben) überhaupt eine Vorgeschichte hat, die historisch erforscht werden kann. Von den Gemeindemitgliedern muss nicht verlangt werden, dass sie über historische Informationen verfügen, wie sich die von ihnen vollzogenen Sakramente im Laufe der Ausdifferenzierung der christlichen Kirche und des Gemeindewesens tradiert und ihren je gegenwärtigen Platz in der Liturgie erhalten haben. Solchen institutionengeschichtlichen Informationen kommt für die gemeinsamen Handlungsvollzüge späterer Gemeinden keine direkte Relevanz zu.<sup>144</sup> Das Gründungsnarrativ der Gemeinde ist aber insofern von Bedeutung für die gegenwärtigen Handlungen, als diese im Selbstverständnis der Beteiligten Aktualisierungen von Handlungen darstellen, die die Jünger Jesu vollzogen haben. Mit einer entscheidenden Differenz: Was innerhalb der narrativ aufbereiteten Vorgeschichte ein *einmaliges* Ereignis darstellt (etwa das sogenannte *Letzte Abendmahl*), hat innerhalb der späteren Gemeinden den Charakter eines *wiederholbaren* Handlungsschemas<sup>145</sup>. So

<sup>142</sup> Hegel verwendet in seinem Manuskript über Religionsphilosophie sowohl den altertümlichen Ausdruck »Gemeine« wie auch den heute geläufigeren der »Gemeinde«. Zum etymologischen Zusammenhang der beiden Wörter vgl. den Artikel: »gemeinde, gemeine« im *Deutschen Wörterbuch* von Jacob und Wilhelm Grimm. Bd. 5, Sp. 3220–3243. »Gemeinde« und »Gemeine« stellen beide eine Substantivierung des Adjektivs »gemein« dar, wobei Letzteres »eigentlich *allgemein*« heiße und für dasjenige stehe, »was alle angeht, von allen ausgeht u. ähnl.« (Ebd. Sp. 3170).

<sup>143</sup> Vgl. GW 17: S. 282–288.

<sup>144</sup> Zum Beleg der These, dass für die sozialen Funktionen der Religion die Geschichte der Religion irrelevant ist und die Individuen ihren Glauben vielmehr aus dem gegenwärtigen Ritus ziehen, an dem sie partizipieren, vgl. auch GW 18, S. 193, Z. 4–18 sowie die Diskussion dieser Passage in Rojek (2017), S. 60–62.

<sup>145</sup> Zum begrifflichen Zusammenhang von »Handlungsschemata«, deren »Aktualisierung«, »Handlungsvollzügen« und »Handlungsbeschreibungen« vgl. Janich (2014), S. 6 ff. und Hartmann (1996), S. 70–114.

gilt etwa im Hinblick auf das Sakrament des Abendmahls oder der Eucharistie<sup>146</sup>:

»[S]ie ist die Wiederholung der Feier, die Jesus Christus in der Nacht vor seinem Tode mit seinen Jüngern beim letzten Abendmahl beging, [...]. In der Wiederholung dieser Abendmahlsfeier wird Christus in der Mitte der Gemeinde wieder gegenwärtig.«<sup>147</sup>

Das Sakrament des Abendmahls kann gerade deswegen zum wiederholbaren Handlungsschema werden, weil es eine Abstraktion des erzählten ersten Vorgangs darstellt: Dass es Handlungsschema ist, heißt auch, dass es nicht in allen Details und mit allen Konsequenzen aktualisiert wird. Im Rahmen der christlichen Handlungspraxis kommt dem Vollzug der Sakramente die Bedeutung einer Vergegenwärtigung der Ereignisse aus dem sinnstiftenden Narrativ zu, und zwar nicht allein zum Zweck der kollektiven Erinnerung oder Danksagung. Die regelmäßig wiederholten Vollzüge der Sakramente im »gemeinsame[n] Gottesdienst«<sup>148</sup> stellen immer wieder aufs Neue einen »vergewissernde[n] und erneuernde[n] Rückbezug auf Christus«<sup>149</sup> her; sie beruhen aber auch auf der Überzeugung, dass dieser in der Gemeinde selbst gegenwärtig<sup>150</sup> ist. Oder wie Hegel (fragmentarisch) festhält:

»Genuß des Sacramentes Verklärung, Herrlichkeit – in Messe diß objectiv – Meßopfer – Christus täglich dargebracht wird – die *Sacramente* – sie fügen – nemlich zu der innern Gewißheit der Wahrheit – die *unmittelbare* Gewißheit« (MsRelphil S. 292, Z. 3–4)

Durch den gemeinsamen Bezug auf Christus erfahren sich die Beteiligten als Gemeinschaft. Die wiederholten Aktualisierungen der Sakramente haben damit auch die Funktion, das Selbstverständnis der Beteiligten als Gemeinde zu stabilisieren.<sup>151</sup> In Hegels Worten bringen die Sakramente »diß

<sup>146</sup> Dass dieses Sakrament in den christlichen Konfessionen sehr unterschiedliche Bedeutung besitzt, betont auch Hegel: »Hier im *Cultus* ist es daß die *christlichen Confessionen* sich von einander trennen« (293). Die damit einhergehenden Auslegungstreitigkeiten können im Rahmen der hiesigen Erläuterungen ausgeblendet werden.

<sup>147</sup> Nölle (1960), S. 121.

<sup>148</sup> Marquardt (2000), Sp. 614.

<sup>149</sup> Ebd.

<sup>150</sup> »Um aber für die *Vorstellung* und Gegenwart diß *gegenwärtig* zu machen – also ein *sinnliches Object* creiren – [...] Weise eines *Symbolum* – Wein und Brod wie mystischer Bacchus und Ceres« (MsRelphil S. 292, Z. 19–22).

<sup>151</sup> Das Spezifikum der Philosophie lässt sich in diesem Zusammenhang am Gegensatz Tradition vs. Geltung festmachen: Ein bestimmter Handlungstyp erweist seine Gültigkeit nicht schon dadurch, dass er tradiert und allein darum schon verbindlich



zum sinnlichen Bewußtseyn daß *jeder, dieser* – einzelne Subjektivität – Glied der Gemeinde« (MsRelphil S. 292, Z. 6–8).

### *Gewohnheit und gebildetes Gefühl*

Ausgehend von den vorangegangenen Überlegungen zu den regelgeleiteten Handlungsvollzügen der christlichen Gemeinde kann nun näher auf Hegels Ausführungen zum Kultus der Gemeinde eingegangen werden, wie Hegel ihn in Teil β) des Gemeinde-Kapitels in den Blick nimmt. Sein Augenmerk liegt darin auf dem »Seyn« (MsRelphil S. 289, Z. 1) der Gemeinde, also auf dieser als einer bestehenden, d. h. etablierten Praxis und Lebensform, und auf dem »Cultus« (ebd.) als der Weise ihres Bestehens bzw. Fortbestands. Eingeleitet werden die Ausführungen zum »Kultus« von Hegel folgendermaßen:

»Die Gemeinde ist es nun, die gebildet ist, und in der der heilige Geist wohnt, und aus dem sie ihren Glauben explicirt« (MsRelphil S. 289, Z. 2 f.)

Die Gemeinde ist, wie wir bereits sahen, eine Praxis, die sich durch bestimmte Typen von Handlungen, Liturgien und Ritualen entfaltet (im ursprünglichen Sinne von explicare: entfalten, entrollen). Dieser Aspekt der Handlungsbezogenheit, der auch den Aspekt der Erlebnisqualität des Gemeindekultus in ihrer Ausrichtung auf Jesus Christus umfasst, wird besonders deutlich in dem zeitnah zum Manuskript zur Religionsphilosophie (1821) entstandenen »Vorwort zu Hinrichs' Religionsphilosophie« (1822). Dort erläutert Hegel, dass das, »was in einem Cultus geschieht, eine Ausbreitung zu Handlungen sey, welche die Gemeinsamkeit der Geister in der Religion, sowohl beurkunden, als auch, wie die Beschäftigung mit den Wahrheiten, die religiöse Empfindung nähren und in der Wahrheit erhalten, und ihr den Genuß derselben gewähren« (GW 15: S. 135, Z. 38–S. 136, Z. 3). In seiner »Ausbreitung zu Handlungen« (ebd.) steht der Kultus für die gewohnheitsmäßige Aktualisierung von Handlungsschemata bzw. Handlungstypen. Die Gemeinde weist damit die Struktur einer Institution auf, wie sie dem weiten Verständnis von »Institution« bei Berger und Luckmann entspricht, bei denen diese folgendermaßen präzisiert wird:

»Institutionalisierung findet statt, sobald habitualisierte Handlungen durch Typen von Handelnden reziprok typisiert werden. [...] Institution postu-

wäre, sondern erst dadurch, dass er in seiner Geltung eingeholt werden kann. Vgl. dazu auch Kamlah (1972) S. 87 f.

liert, daß Handlungen des Typus X von Handelnden des Typus X ausgeführt werden.«<sup>152</sup>

Institutionen sind so gelesen soziale Regeln<sup>153</sup> oder soziologischer gesprochen: regelgeleitete »Verhaltensmuster«<sup>154</sup>, denen aufgrund ihrer Geltung, die lediglich partikulare (und in diesem Sinne subjektive) Gültigkeiten übersteigt, eine Dimension von Objektivität innewohnt. Die institutionalisierten Handlungsweisen gelten allgemein, d. h. in unserem Kontext für alle Individuen, die der Gemeinde zugehören.

Durch die Beteiligung an der Praxis der Gemeinde bildet das Individuum Gewohnheiten aus. Diese werden, wie Hegel im Anthropologiekapitel seiner *Enzyklopädie* erläutert, durch »Wiederholung« und »Uebung« (Enz [1830] § 410; GW 20: S. 416, Z. 9 f.) erzeugt. Die »Form der Gewohnheit« (Enz [1830] § 410 A; GW 20: S. 418, Z. 14) kennzeichnet nach Hegel die unterschiedlichsten Tätigkeitsweisen<sup>155</sup>: das Aufrechtstehen und Sehen, Gedächtnis und Erinnerung (vgl. Enz [1830] § 410 A; GW 20, S. 418, Z. 14 ff.) und, wie die Ausführungen zur Rolle der Sakramente und anderen Handlungsschemata im letzten Abschnitt bereits andeuteten, auch den Kultus der Gemeinde. Hegel hält dies im Manuskript zur Philosophie der Religion, wenn auch sehr fragmentarisch, folgendermaßen fest:

»*Cultus* – die Lehre – Erwe[c]kung der Gemüther, – fortdaurend an ihrem Seelenheil zu arbeiten – Erhaltung der Gemeinde, wie Schöpfung der Welt und Erhaltung – *Fortdauernde Thätigkeit* sie zu erschaffen, zu bilden, *hervorbringen* und ewige *Wiederholung* des Lebens Leidens und Auferstehung Christi« (MsRelphil S. 291, Z. 18–22)

Der Begriff der »Wiederholung« (MsRelphil S. 291, Z. 22) verweist in diesem Zusammenhang nicht nur auf den Gedanken der *Regelmäßigkeit* bestimmter Handlungsvollzüge (die regelmäßige Aktualisierung von Handlungsschemata), sondern auch auf den oben genannten Aspekt der *Regelhaftigkeit*, der dem Kultus der christlichen Religion innewohnt.<sup>156</sup> Innerhalb dieses Kultus

<sup>152</sup> Berger/Luckmann (2013 [1966]), S. 58.

<sup>153</sup> Zur Differenzierung von normativ wirksamen sozialen Regeln einerseits und bloßen Regelmäßigkeiten (bzw. Gewohnheiten im Sinne konvergierenden Verhaltens) andererseits vgl. Hart (2011 [1961]), S. 72 f.

<sup>154</sup> Berger/Luckmann (2013 [1966]), S. 58.

<sup>155</sup> Zur Bedeutung von Gewohnheit, Habitualisierung und der »Einbettung« von Individuen »in eine geteilte soziale Welt« für Hegels Sittlichkeitstheorie im Allgemeinen vgl. Ostritsch (2014), S. 108; S. 220 zum Zusammenhang von »Tugend«, »Gewohnheit«, »zweiter Natur«, »Verstetigung der Normen« und »Sitte«; sowie das ganze Kapitel 7.

<sup>156</sup> Der Begriff der Wiederholung legt darüber hinaus Assoziationen nahe, die die

sind die gewohnheitsmäßigen Handlungsvollzüge bezogen auf den Zweck, zum »Seelenheil« (MsRelphil S. 291, Z. 19) des Gläubigen beizutragen bzw. dies zu befördern. Vor diesem Hintergrund legt Hegels Ausführung nahe, das gewohnheitsmäßige Tun der Gläubigen als die ›Arbeit‹ des Einzelnen an seiner Seele zu deuten. Der Begriff der »Übung« geht über den der »Wiederholung« (Enz [1830] § 410; GW 20: S. 416, Z. 9) hinaus: Wer übt, repetiert nicht allein bereits vollzogene Handlungsschemata, sondern wird in der Ausübung des jeweiligen Tuns im Normalfall auch besser werden.<sup>157</sup> Insofern impliziert die den Gläubigen gestellte Aufgabe, »fortdaurend an ihrem Seelenheil zu arbeiten« (MsRelphil S. 291, Z. 19f.), auch eine Steigerung, d. h. die zunehmend adäquatere Realisierung der Anforderungen der christlichen Lebensform.

Durch die Orientierung an dieser Lebensform erhält das Leben des Gläubigen eine bestimmte Form und ›Richtung‹.<sup>158</sup> Eine Strukturierung des Alltags leistet bereits die religiös begründete Einteilung der Woche in Werktage

Zeitstruktur mythischen Denkens betreffen und der zufolge die Wiederholung, die so keine bloße Wiederholung ist, auch die Bedeutung der Erneuerung eines Ur-Ereignisses besitzt.

<sup>157</sup> Vgl. dazu Hegels Ausführungen zur »Befreiung« von den Empfindungen und zur »Geschicklichkeit« in Enz [1830] § 410 A. Vgl. auch Merker (1990), S. 231 sowie die sachverwandten Ausführungen zum »Einschleifen von Handlungen« in Kamlah (1972), S. 64. In diesem Zusammenhang des Weiteren aufschlussreich sind die von John Cottingham entfalteten Überlegungen zur praktischen Dimension spiritueller Übungen, die an die Konzeption »spiritueller Exerzitien« eines Ignatius von Loyola sowie deren systematische Aufarbeitung in Hadot (2011) anschließen, vgl. Cottingham (2005), S. 4 ff.

<sup>158</sup> Die Vorstellung von einer ›Richtung‹ dient Hegel in seiner Vorrede zu Hinrichs' Religionsphilosophie zur Illustration des Gedankens einer ›Haltung‹ wie auch der Gefühlsbildung: »Noch bestimmter aber gilt in aller Religion, wie in allem sittlichen Zusammenleben der Menschen, in der Familie wie im Staate, das an und für sich seyende Göttliche, Ewige, Vernünftige, als ein *objectives Gesetz*, und dies Objective so als *das Erste*, daß das Gefühl durch dasselbe allein seine Haltung, allein seine wahrhafte Richtung bekomme. Die natürlichen Gefühle sollen vielmehr durch die Lehren und die Uebung der Religion und durch die festen Grundsätze der Sittlichkeit bestimmt, berichtet, gereinigt, und aus diesen Grundlagen erst in das Gefühl gebracht werden, was dasselbe zu einem richtigen, *religiösen, moralischen Gefühle macht*.« (GW 15: S. 136, Z. 23–31) Vgl. hierzu auch die Ausführungen von Hans Julius Schneider zum »praktisch anleitenden Charakter« von Religionen: »es geht [...] um das Einhalten einer Richtung. [...] Wie auch sonst in den nicht technischen Bereichen des Lebens leiten uns auf diesem Gebiet Vorbilder, Lehrer und Weggefährten (eine ›Gemeinde‹), denen wir vertrauen und denen wir nachzufolgen versuchen, mit denen wir gehen. Und es leiten uns Geschichten, die eine Sicht auf ›die menschliche Situation‹ artikulieren.« (Schneider (2008), S. 169) Zum Motiv der religiösen ›Umkehr‹ und der damit einhergehenden Änderung des Lebens, dem durch die Ausrichtung an einem »Bezugssystem [...] eine neue Richtung« gegeben wird, vgl. die an Wittgenstein angelehnten Ausführungen in Ricken (2003), S. 35; und auch S. 31.

und einen Sonntag, die Hegel in seiner Antrittsrede an der Universität in Berlin als Errungenschaft des bürgerlichen Lebens anerkennt:

»Verkehr mit der Philosophie ist als der *Sonntag des Lebens anzusehen*; es ist eine der größten Institutionen daß im gewöhnlichen bürgerlichen Leben, – die Zeit vertheilt [ist] zwischen Geschäften des Werktags, der Interessen der Noth, des äusserlichen Lebens, Mensch versenkt in die endliche Wirklichkeit – und einem Sonntag, wo der Mensch sich diese Geschäfte abthut, sein Auge von der Erde zum Himmel erhebt, seiner Göttlichkeit, Ewigkeit, seines Wesens sich bewußt wird – der Mensch arbeitet die Woche durch – um des Sonntags willen, hat nicht den Sonntag um der Wochenarbeit willen.« (GW 18: S. 26, Z. 9–16)

Die existentielle wie lebenspraktische Bedeutung dieser Unterscheidung<sup>159</sup> hat Hegel auch in der Einleitung seines Manuskripts zur Religionsphilosophie betont und dort insbesondere deutlich gemacht, dass der Sonntag, an dem der Mensch »sich für sich sammelt, *sich selbst* lebt, d. h. seinem wahren Wesen und dem wesentlichen dem Höhern, das in ihm ist – losgebunden von dem Versenktseyn in *das nothwendige* Treiben und Arbeit [...] sich überhaupt über *sein gewöhnliches Leben erhebt*« (MsRelphil S. 14, Z. 3–7), den eigentlich religiösen Tag der Woche darstellt. Für Hegel ist hierbei nicht allein der Aspekt relevant, dass die Gewohnheiten, die die Individuen ausgehend vom Kultus der Gemeinde ausbilden, eine Entlastungsfunktion erfüllen, indem sie das Leben der Gläubigen strukturieren und fokussieren.<sup>160</sup> Ihn interessiert vor allem auch, dass die christliche Gemeinde mittels der durch sie etablierten Gewohnheiten zur Gefühlsbildung der Individuen beiträgt. Qua Sozialisation prägt sie deren affektive Einstellungen und Präferenzstrukturen (die Gewohnheit, bestimmte Handlungsmaximen über andere zu stellen); man denke etwa an den Vorrang der Liebe vor der Rache. Eine adäquate Weise der Gefühlsbildung ist unter der Bedingung gegeben, dass die Inhalte bzw. Zwecke, auf die die Gewohnheiten ausgerichtet sind, mit den Prinzipien eines sittlichen Lebens vereinbar sind. In diesem Sinne heißt es:

»es ist nur darum zu thun, daß aus dem Schoose der Kirche sich EIN FREYES – aus – den EWIGEN PRINCIPIEN privatrechtliches und politisches Leben sich hervorбилde – *Vernünftiges* weltliches Reich – *der Idee der Freyheit* – Absolutheit des Rechts – gemäß« (MsRelphil S. 291, Z. 11–14)

<sup>159</sup> Vgl. dazu auch: Rózsa (2005), S. 251 f. und S. 533.

<sup>160</sup> Zur anthropologisch relevanten Entlastungsfunktion der Gewohnheit bei Hegel im Allgemeinen vgl. Merker (1990), S. 231.

Voraussetzung für eine solche Weise der sittlichen Bildung des Gefühls ist nach Hegel, dass der Einzelne nicht seine je »BESONDERE Subjectivität« (Ms-Relphil S. 290, Z. 3), »Willkühr und Zufälligkeit der Einsicht« (ebd. Z. 11) zum Ausgangspunkt seines Denkens und Handelns macht, sondern sich an allgemein gültigen Einsichten und Zwecken orientiert. Im Rahmen der christlichen Religion stellt die »Lehre« (ebd. Z. 8) die allgemeingültigen Inhalte zur Gefühlsbildung der Einzelnen bereit:

»Lehre in der christlichen Kirche Hauptsache – um Gefühle zu erwecken – aber die von der Lehre der Wahrheit ausgehen; von Vorstellung Objectivität, – so erst wahrhafte Gefühle – Bildet macht explicirt diese Lehre aus sich – Bedürfniß sie der Willkühr und Zufälligkeit der Einsicht zu entziehen – als Wahrheit, die an und für sich ist, zu bewahren, als ein *Festes* zu bewahren – daher in *Symbolen* niedergelegt, an feste Ausdrücke geknüpft« (MsRelphil S. 290, Z. 7–13).

Hegel arbeitet hier mit der Differenz zwischen einem bloßen Gefühl im Gegensatz zu gebildeten Gefühlen: Entgegen der gefühlsreligiösen Vorstellung von einem bloßen Gefühl hat Hegel Gefühle vor Augen, die durch die Aneignung von geteilten normativen Inhalten, Glaubensüberzeugungen bzw. »Symbolen« (ebd.) (ein älterer Ausdruck für »Glaubensartikel«<sup>161</sup>) innerhalb und zum Zweck einer stabilen Handlungspraxis wirksam sein können bzw. eine solche überhaupt erst möglich machen. Nur solcherart *gebildete* oder moderner gesprochen *sozialisierte* Gefühle tragen durch das regelgeleitete Handeln, das sie bewirken, zum Erhalt von Traditionen (wie der der christlichen Gemeinde) wie auch von sozialen und rechtlichen Institutionen (der hegelschen Sittlichkeit und des Staates) bei. Mit Blick auf Hegels Ansprüche muss man hier allerdings einen Unterschied zwischen »gebildeten« und »sozialisierten« Gefühlen geltend machen: Während lediglich sozialisierte Gefühle auch das Ergebnis partikularer und letztlich fragwürdiger Gewohnheiten sein können, soll sich das gebildete Gefühl aus einem sittlich-allgemeinen Inhalt speisen.

#### 5.3.4.2 Hegels Konzept des praktischen Geistes:

##### Zum Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit

Um Hegels Konzeption des Zusammenhangs von Religion und Sittlichkeit zu präsentieren, wird in diesem Abschnitt von seinen zeitdiagnostischen Äußerungen zum Vergehen der Gemeinde, wie sie sein Manuskript zur Religi-

<sup>161</sup> Henrich (2004), S. 40.

onsphilosophie abschließen<sup>162</sup>, ausgegangen. Begründet ist dieses Vorgehen durch den Umstand, dass Hegels Ausführungen zum Verfallszustand des christlichen Glaubens *ex negativo* Aufschluss geben über das seines Erachtens angemessene Verhältnis von Religion und Sittlichkeit als der Sphäre des sozialen und rechtlich organisierten Lebens moderner Individuen. Sie tun dies umso beredter, als sie die hegelsche Sittlichkeitskonzeption vermittelt über das Gegenbild sozialer Verfallserscheinungen um die Betrachtung der damit einhergehenden Gefahren für die Sittlichkeit bereichern.

In den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* schreibt Hegel:

»Es ist die philosophische Einsicht, welche erkennt, daß Kirche und Staat nicht im Gegensatze des *Inhalts* der Wahrheit und Vernünftigkeit, aber im Unterschied der Form stehen.« (*Grundlinien* § 270 A; GW 14,1: S. 220, Z. 21–23)

Im Rahmen der Rekonstruktion des hegelschen Verhältnisses von Kirchengemeinde und modernem Staat soll plausibel gemacht werden, dass der von Hegel konstatierte Formunterschied auf die Eigenheit der jeweiligen Institution verweist, während Hegels These der Inhaltsidentität im Hinblick auf die Anschlussfähigkeit der Gemeinde an das sittliche Ganze zu verstehen ist.

### *Das Vergehen der Gemeinde*

In Abschnitt C. des Gemeindekapitels geht es vornehmlich um die Frage, was passiert, wenn verbindliche Gehalte des sozialen Lebens wegbrechen. Nur im Vorübergehen kommt Hegel auf das Vergehen der Gemeinde im Sinne des »Übergang[s] zum Himmelreich« (MsRelphil S. 297, Z. 15) zu sprechen. Wichtiger ist ihm das Vergehen der Gemeinde in dem Sinne, dass diese aus dem sittlichen Zusammenhang verschwindet. Gegenstand der hegelschen Überlegungen ist eine »[e]mpirische Betrachtung – der sogenannten *Zeichen der Zeit*« (MsRelphil S. 297, Z. 19). Hegels Beibringung solcher zeitdiagnostischer Überlegungen mag zunächst verwundern, hat er doch nur wenige Seiten vorher festgehalten, dass eine Untersuchung der »concrete[n] Gestalt« (MsRelphil S. 273, Z. 19) der Gemeinde, wie sie sich historisch und im »empirische[n] Daseyn« (ebd. Z. 20) ausgestaltet, nicht sein Thema sein kann, weil dies »zu weit« (ebd.) führen würde.<sup>163</sup> Hegels Blick auf den ge-

<sup>162</sup> Vgl. im MsRelphil S. 297–300 den Abschnitt »C. Vergehen der Gemeinde«.

<sup>163</sup> Dies erklärt auch, warum der Begriff der Gemeinde im Manuskript nie im Plural auftaucht.

genwärtigen Zustand der Gemeinde muss für ihn also von mehr als historischem Interesse sein. Diese Annahme wird sich daran bewähren, wie sich aus seiner zeitdiagnostischen Betrachtung systematische Rückschlüsse auf das Verhältnis von Religion und objektiven Geist ziehen lassen.

Die »Zeichen der Zeit« (MsRelphil S. 297, Z. 19), die Hegel vor Augen stehen, lassen sich ihm zufolge »[v]ergleichen mit der Zeit des römischen Kayserthums« (MsRelphil S. 19 f.). »[I]n Absehung auf [die] christliche Religion« (MsRelphil S. 298, Z. 21) beobachtet Hegel einen Zustand bzw. eine Zeit des Verfalls, die er im Zusammenhang folgendermaßen schildert:

»α) In wie wenigen Lehrbüchern – *Wo wird*, könnte man fragen, – noch für wahr gehalten dieser Inhalt des christlichen Glaubens – Götter und was sonst für wahr in griechischer und römischer Welt gegolten in die Hände der Menschen gekommen – erschaffen Götter und Alles profaniert worden ist. β) *wo* das Vernünftige nothwendig sich allein in die Form des Privatrechts und Wohls flüchtete, weil die allgemeine Einheit in Religion verschwunden ebenso ein allgemeines politisches Leben – [und man] Rath und Thatlos Zutrauenslos – das Allgemeine seyn ließ – und für sich sorgte – *Wo* das an und für sich seyende ebenso im Gedanken aufgegeben war, wie *Pilatus* fragte: *Was ist Wahrheit* – so itzt Sucht des Privatwohls und Genusses an der Tagesordnung – die moralische Ansicht, selbsteignen Thun, Meynens, Überzeugung – ohne objective Wahrheit, Wahrheit, das Gegentheil nur weil Ich subjectiv meyne – nur das anerkenne ich« (MsRelphil S. 298, Z. 1–12)

Hegels Ausführung kann man drei Aspekte bzw. Ebenen des Verfalls entnehmen:

(1.) Im Kontext von Theorie und wissenschaftlicher Erkenntnis hat der Inhalt des christlichen Glaubens den Stellenwert eingebüßt, eine Wahrheit zum Ausdruck zu bringen. Die zeitgenössische »Lehre der Philosophen« (MsRelphil S. 298, Z. 13) laufe auf die Annahme hinaus: »Wir wissen erkennen nicht von Gott – höchstens *todte* historische Kenntniß« (MsRelphil S. 298, Z. 13 f.).

(2.) In der Sphäre des Politischen und des Sozialen ist »allein« die Ausrichtung an »Privatrecht« und individuellem »Wohl« (MsRelphil S. 298, Z. 5) vorherrschend. Hegel sieht den Grund hierfür im Verlust der »allgemeine[n] Einheit«, die vormals »in [der] Religion« und in einem »allgemeine[n] politische[n] Leben« (MsRelphil S. 298, Z. 6 f.) gefunden wurde. Die Menschen seien »[z]utrauenslos« (ebd. Z. 7) geworden, insofern sie nicht mehr im Bezug auf eine allgemein verbindliche Sittlichkeit lebten.

(3.) Die »moralische Ansicht« (ebd. Z. 10) der Individuen ist »ohne objective Wahrheit« (ebd. Z. 11). Sie entspringt ihrem individuellen »Meynen[.]« (ebd.) und hat eine Haltung zur Folge, bei der eine »Sucht des Privatwohls



und Genusses an der Tagesordnung« (ebd. Z. 9 f.) ist. Hierfür weiter aufschlussreich ist es, dass Hegel Pilatus' Frage »Was ist Wahrheit[?]« (MsRelphil S. 298, Z. 9) erwähnt: Denn Pilatus hat diese Frage nicht in dem Sinne »im Gedanken aufgegeben« (ebd. Z. 8 f.), als er sich und anderen ihre Lösung zur Aufgabe setzte, sondern sie vielmehr mit ironischem Gestus *abgetan*.<sup>164</sup> Auf diese Weise verdrängen eine ausschließlich ins Private zurückgezogene Selbstsorge und ein lediglich individueller Genuss nach Hegel den geteilten geistigen Genuss, den Individuen in Zeiten der lebendigen Gemeinde im gemeinsamen Bezug auf eine göttliche Subjektivität fanden (vgl. MsRelphil S. 292, Z. 3–10).

Dass es die ironische Haltung ist, gegen die Hegel sich wendet, soll im folgenden Abschnitt anhand einiger inhaltlicher Parallelstellen aus dem Kontext des objektiven Geistes wie dem des absoluten Geistes aufgezeigt und näher erläutert werden.

### *Soziale Erosion und metaphysische Häresie*

Hegels Kritik der Ironie stellt sich sowohl im objektiven Geist als auch im Rahmen der Lehre vom absoluten Geist als Kritik an der Verabsolutierung des Einzelnen dar.<sup>165</sup> Insbesondere im Kontext seiner Rechtsphilosophie und vor allem im Hinblick auf das Verhältnis von Religion und Staat verfolgt er die Absicht, auf die Gefahren aufmerksam zu machen, die aus der Ironie als beschädigender Form des Sittlichen erwachsen können.

In den *Grundlinien* führt Hegel die Ironie als eine Form »der sich als *das Absolute behauptenden Subjectivität*« (§ 140; GW 14,1: S. 123, Z. 3 f.) ein. Von den insgesamt sechs »Hauptgestalten dieser Subjectivität« (*Grundlinien* § 140 A; GW 14,1: S. 123, Z. 13) – in denen er auch den Begriff des Bösen verarbei-

<sup>164</sup> Vgl. hierzu auch den »Vorbericht« zur *Lehre vom Begriff* (1816); GW 12: S. 5, wo es heißt, dass Pilatus' Frage »den Sinn, der als ein Moment der Höflichkeit angesehen werden kann, und die Erinnerung daran in sich [schließt], daß das Ziel, die Wahrheit zu erkennen, etwas bekanntlich aufgegebenes, längst abgethanes, und die Unerreichbarkeit der Wahrheit auch unter Philosophen und Logikern von Profession etwas anerkanntes sey. – Wenn aber die Frage der *Religion* nach dem Werthe der Dinge, der Einsichten und Handlungen, die dem Inhalt nach, einen gleichen Sinn hat, in unsern Zeiten ihr Recht sich wieder mehr vindicirt, so muß wohl die Philosophie hoffen, daß es auch nicht mehr so auffallend gefunden werde, wenn sie wieder, zunächst in ihrem unmittelbare Felde, ihr wahrhaftes Ziel geltend macht und, nachdem sie in die Art und Weise und in die Anspruchslosigkeit anderer Wissenschaften auf Wahrheit, herabgefallen, sich wieder zu demselben zu erheben strebt.« (Ebd. S. 6, Z. 1–12)

<sup>165</sup> Zum Willkürprinzip der Ironie im Kontext des objektiven und des absoluten Geistes vgl. auch Vieweg (2012), S. 471 f.



tet – stelle die »Ironie« die »höchste Form« (*Grundlinien* § 140 A, f); GW 14, 1: S. 132, Z. 7) dar: die höchste Form der *Verfehlung* des sittlichen Zwecks. Während der Ausdruck »Ironie« alltagssprachlich meist eine bestimmte Art spöttischen Sprechens bezeichnet, »indem man z. B. das Gegenteil dessen, was man meint, sagt«<sup>166</sup>, will Hegel als ironisch nicht nur eine Weise zu sprechen, sondern eine bestimmte Haltung zu sich selbst und zur sozialen Wirklichkeit charakterisieren:

»Sie besteht also darin, das Sittlich-objective wohl zu wissen, aber nicht sich selbst vergessend und auf sich Verzicht thuend in den Ernst desselben sich zu vertiefen und aus ihm zu handeln, sondern in der Beziehung darauf dasselbe zugleich von sich zu halten und *sich* als das zu wissen, welches *so will* und *beschließt* und auch *eben so gut* anders wollen und beschließen kann. [...] Nicht die Sache ist das Vortreffliche, sondern *Ich* bin der Vortreffliche, und bin der Meister über das Gesetz und die Sache, der damit, als mit seinem Belieben, *nur spielt*, und in diesem ironischen Bewußtseyn, in welchem Ich das Höchste untergehen lasse, *nur mich genieße*.« (*Grundlinien* § 140 A; GW 14,1: S. 134, Z. 1–13)

Die ironische Haltung stellt den reinen Selbstgenuss über die sittlichen Zwecke, die ernsthaft anzuerkennen Voraussetzung der Sittlichkeit ist. Im Bereich des ironischen Bewusstseins werden solche allgemeinen Zwecke zu bloßen Spielbällen. Das ironische Spiel steht der Haltung des sittlichen Ernstes und dem Selbstverzicht zugunsten des Erhalts sittlicher Normen schlicht entgegen; intersubjektive Verbindlichkeiten anerkennt es nicht.<sup>167</sup>

Hegel kommt nicht nur innerhalb seiner Lehre vom objektiven Geist, sondern auch im Kontext der Lehre vom absoluten Geist auf das ironische Bewusstsein bzw. Selbstbewusstsein zu sprechen, wo es heißt:

»Wird das Resultat, der *für sich* seyende Geist, in welchem alle Vermittlung sich aufgehoben hat, in nur *formellem*, inhaltslosem Sinne genommen, so daß der Geist nicht zugleich als *an sich* seyender und objectiv sich entfaltender gewußt wird, so ist jene unendliche Subjectivität das nur formelle, sich in sich als absolut wissende Selbstbewußtseyn, die *Ironie*, welche allen objectiven Gehalt sich zu nichte, zu einem *eiteln* zu machen weiß, somit selbst die Gehaltlosigkeit und Eitelkeit ist, die sich aus sich und damit einen zufälligen und

<sup>166</sup> Artikel »Ironie« im *Duden* (2007), S. 653, Sp. 2.

<sup>167</sup> Vgl. hierzu auch Vladimir Jankélévitchs Überlegungen in *Die Ironie* (2012 [1964]) zum Zynismus als »äußerste Ironie«, der die sozialen Konventionen verächtlich verwirft (ebd. S. 17); zur Ironie als »die Macht, zu spielen, sich in die Lüfte aufzuschwingen, mit den Inhalten zu spielen, entweder um sie zu verleugnen oder um sie neu zu schaffen« (ebd. S. 18), und zu Hegels Einschätzung der Ironie (ebd. S. 19).

beliebigen Inhalt zu Bestimmung gibt, Meister darüber bleibt, durch ihn nicht gebunden ist und, mit der Versicherung, auf der höchsten Spitze der Religion und der Philosophie zu stehen, vielmehr in die hohle Willkür zurückfällt.« (Enz [1830] § 571 A; GW 20: S. 554, Z. 1–11)

Hegel kritisiert hier, ebenso wie in den *Grundlinien*, die Ironie als fehlgeleitete Verabsolutierung des Einzelnen. Er tut dies vor dem Hintergrund seiner These, dass nur der Bezug des Einzelnen auf die allgemeine Struktur seines Selbstbewusstseins dem Begriff von Selbstbewusstsein entspricht. Wer meint, seine Freiheit als rein negative Freiheit und Ungebundenheit unter Beweis stellen zu können, kann seine Kraft und Freiheit letztlich nur dadurch beweisen, dass er alle allgemeinen Bestimmungen von Freiheit und Geist, die über ihn als Individuum hinausweisen, radikal ablehnt, ja zerstört: »Nur, indem er etwas zerstört, hat dieser negative Wille das Gefühl seines Daseyns« (*Grundlinien* § 5 A; GW 14,1: S. 32, Z. 37–S. 33, Z. 1). Dass die metaphysische Häresie die Grundlage sozialer Erosion ist, die das Sittliche letztlich aushöhlt, hat Hegel an verschiedenen Stellen gezeigt.<sup>168</sup> Ironie resp. negative Freiheit negieren als politische Willensäußerungen die bestehende Sozialordnung und setzen an deren Stelle ein allein negativ bestimmtes Prinzip, das als sozialphilosophisches Fundament unbrauchbar ist.<sup>169</sup>

An Hegels Darstellung des Vergehens der Gemeinde und seiner kritischen Erörterung der Ironie lässt sich *ex negativo* die Bedeutsamkeit ablesen, die er der Religion als Stifterin von Sinn- und Solidarbezügen zuschreibt. Er macht deutlich, dass sich solche Orientierungen nicht mit Gewalt und staatlichem Befehl »von oben« erzwingen lassen:

»Wenn im *Volke* d. i. den untern Ständen – Glauben an die objective Wahrheit, so ist die Lehre dieser Wahrheit [...] Härte, – objectiver Befehl – äußerliches *Daraufhalten* thut es auch nicht – *Macht* des Staates thut es nicht – [Wenn

<sup>168</sup> Als radikalstes Beispiel dient ihm die totalitäre Phase der Französischen Revolution, die terreur-Phase; vgl. in *Grundlinien* § 5 A; GW 14,1: S. 33, Z. 9 f. die »Furie des Zerstörens« sowie Hegels Darstellung des »negative[n] Thun[s]« der »Furie des Verschwindens« in der *Phänomenologie des Geistes*, Kapitel »Die absolute Freiheit und der Schrecken«; GW 9: S. 319, Z. 28. Vgl. auch die Anmerkung zu § 270 in den *Grundlinien*, GW 14,1: S. 222, Z. 18–20, wo Hegel von dem »Meynen schlechter Grundsätze« spricht, das »sich zu einem allgemeinen und die Wirklichkeit anfressenden Daseyn macht«.

<sup>169</sup> In diesen sachlichen Zusammenhang gehört auch Horkheimers eindruckliche Rede vom »Sprengstoff [...], der das Ganze beim ersten Funken zerreißt« (Horkheimer (1936), S. 8, zitiert nach: Negt/Kluge (1981), S. 867).

die]<sup>170</sup> Geistlichkeit der Stand der die Religion ewig anzufachen – diesem Dienste – [entsagt]« (MsRelphil S. 298, Z. 15 – S. 299, Z. 1)

Als argumentative Grundlage der hegelschen Überlegungen zum Verhältnis von Religion, Sittlichkeit und Staat kann man seine Konzeption des praktischen Geistes identifizieren. In der Philosophie des Geistes unter »Der praktische Geist« heißt es:<sup>171</sup>

»Die *wahre* Freiheit ist als Sittlichkeit d.ß., daß der Wille nicht subjective, d. i. eigensüchtige, sondern allgemeinen Inhalt zu seinen Zwecken hat; solcher Inhalt ist aber nur im Denken und durchs Denken; es ist nichts geringeres als absurd, aus der Sittlichkeit, Religiosität, Rechtlichkeit u.s.f. das Denken ausschließen zu wollen.« (Enz [1830] § 469 A; GW 20: S. 466, Z. 19–23)

Praktischer Geist besteht darin, Maximen sittlichen Handelns über solche zu stellen, die lediglich und rücksichtslos dem besonderen Eigeninteresse dienen. Der sittliche Wille bezweckt das vernünftige Allgemeine.

Es lässt sich nun genauer auf die Frage eingehen, warum die Religion für Hegel als Gemeinde und Kultus von Interesse ist und warum er sich entsprechend gegen Ansätze wendet, die das Religiöse wesentlich im Gefühl des Menschen verorten. Anders als der rein gefühlstheoretische Ansatz stellt der religionsphilosophische Ausgang von der Gemeinde als institutionalisierter Form von Religion den Gedanken des gebildeten Gefühls in Rechnung und damit die Orientierung an einem gemeinsamen und verbindlichen Inhalt ins Zentrum. So hebt Hegel im Hinblick auf die christliche Gemeinde hervor: »ein [o]bjectiver Inhalt ist das Band« (MsRelphil S. 279, Z. 3 f.), an dem sich die verschiedenen Individuen orientieren. Dieser objektive Inhalt ist Hegels Rekonstruktion der Gemeinde zufolge mit einer bestimmten Auffassung von Subjektivität verbunden, wie sie in der institutionalisierten Gemeindepraxis zum Ausdruck gelangt. Im Kontext der christlichen Gemeinde vergegenwärtigt sich das besondere Subjekt einen be-

<sup>170</sup> Hierbei handelt es sich um eine Einfügung der Herausgeber der Vorlesungen Hegels.

<sup>171</sup> Obwohl Hegel bereits in den ersten beiden Fassungen seiner *Enzyklopädie* (1817<sup>1</sup> und 1827<sup>2</sup>) eine Binnengliederung des Psychologie-Kapitels in den theoretischen und praktischen Geist etabliert hat, wobei er jeweils gegen Ende seiner Ausführungen eine komplexere Gestalt, sc. den für sich freien Willen bzw. den objektiven Geist, andeutet (vgl. Enz [1817] §§ 398 und 399 resp. Enz [1827] § 481), findet sich erst in der dritten Auflage ein eigener und ausführlicherer Abschnitt mit dem Titel »c. Der freie Geist« (Enz [1830] §§ 481 und 482). Inwiefern diese explizite Dreiteilung und die damit einhergehende Betonung der »freie[n] Intelligenz« (ebd. § 481) als Beleg für Hegels letztlich kontemplatives Ideal zu werten ist, kann hier nur vermutet werden.

stimmten Sinn von Subjektivität, der seine unmittelbare Besonderheit übersteigt:

»Die *Subjectivität* hat in diesem unendlichen Werthe alle äußere Unterscheidung aufgegeben, der Herrschaft, der Gewalt, des Standes – selbst des *Geschlechts* – des Reichthum[s] – *vor Gott sind alle Menschen gleich* – diß erst itzt und hier im Bewußtseyn – in dem Speculativen – und Negativen des unendlichen Schmerzes der Liebe – hierin Möglichkeit – Wurzel wahrhaft allgemeinen Rechtes der Verwirklichung der Freyheit« (MsRelphil S. 278, Z. 3–8)

Mit der Vorstellung von der Gleichheit aller Menschen vor Gott hat das Christentum nach Hegel den allgemeinen Gedanken von Subjektivität artikuliert, über die jeder in Absehung von seinen sonstigen besonderen Eigenschaften verfügt. Die Leistung, die er darin erkennt,<sup>172</sup> ergibt sich daraus, dass damit das allgemeine Prinzip von Rechtlichkeit gefasst ist. Genauer entspricht die Vorstellung von der Gleichheit aller Menschen inhaltlich dem abstrakten Begriff des Willens, von dem ausgehend Hegel im ersten Teil seiner *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (vgl. Das abstrakte Recht, §§ 34 ff.) die für Personen<sup>173</sup> allgemein gültigen Eigentums- und Vertragsrechte begründet.<sup>174</sup>

Im Hinblick auf die *Gefühlsbildung*, die Hegel an der Religion in Gestalt der Gemeinde schätzt, gilt es schließlich zu beachten, dass sich die Unterscheidung von Religion als privatem und individualistischem Phänomen im Gegensatz zur sozialen Form der religiösen Gemeinde (privat vs. sozial) keineswegs mit der Unterscheidung Gefühl vs. Vernunft deckt. Wie wir sehen konnten, behält Hegel sich den Begriff des Gefühls keinesfalls allein zur Kennzeichnung der Gefühlsreligion vor, sondern expliziert, wie die Gefühlswelt des Einzelnen durch die Teilnahme am sozialen Zusammenhang der Gemeinde mit Blick auf vernünftige Überzeugungen gebildet werden kann.

Nun wäre Hegels Verständnis der religiösen Gemeinde nur unvollständig dargestellt, wenn allein auf den Aspekt der Anschlussfähigkeit der Gemeinde an die Sittlichkeit eingegangen würde und nicht auch die von Hegel vorgesehene Überordnung des Staates über die Religion Erwähnung fände. Hegel *begründet* diese Überordnung ausgehend von der These, »daß Kirche und Staat [...] im Unterschied der Form stehen« (*Grundlinien* § 270 A; GW

<sup>172</sup> Vgl. hierzu auch Halbig (2013), S. 196.

<sup>173</sup> Das sich hier anschließende Problem der adäquaten Verhältnisbestimmung von Mensch und Person blende ich aus. Vgl. etwa die problematische Argumentation in *Grundlinien* § 44; GW 14,1: S. 57, Z. 4 ff.

<sup>174</sup> Interpretationen der hegelschen Begriffe »allgemeiner Wille«, »Persönlichkeit« und »Person« finden sich in: Quante (1997), S. 73–94 und Mohseni (2015).

14,1: S. 220, Z. 21–23). *Erforderlich* ist das Vornehmen einer Verhältnisbestimmung deswegen, weil die Kirche durch ihre Lehre und die damit einhergehenden Geltungsansprüche in den Zuständigkeitsbereich der staatlichen Ordnung hineinwirkt:

»Wenn daher die Kirche in das *Lehren* übergeht [...] und ihr Lehren *objective Grundsätze*, die Gedanken des Sittlichen und Vernünftigen betrifft, so geht sie in dieser Äußerung unmittelbar in das Gebiet des Staats herüber.« (GW 14,1: S. 220, Z. 23–29)

Hegel macht den Formunterschied von Kirche und Staat an ihrem jeweils eigentümlichen Wirkungsvermögen fest:

»Gegen ihren *Glauben* und ihre *Autorität* über das Sittliche, Recht, Gesetze, Institutionen, gegen ihre *subjective Ueberzeugung* ist der Staat vielmehr das *Wissende*; in seinem Prinzip bleibt wesentlich der Inhalt nicht in der Form des Gefühls und Glaubens stehen, sondern gehört dem bestimmten Gedanken an.« (GW 14,1: S. 220, Z. 29–33)

Die Stärke der Kirche also liegt in ihrer »Autorität« (ebd.). Die Stärke des Staates ist es demgegenüber, dass er dem kirchlichen Glauben das Prinzip des Wissens gegenüberstellen kann (vgl. ebd.). Das Prinzip »der gedachten *objectiven* Wahrheit und Vernünftigkeit« (*Grundlinien* § 270 A; GW 14,1: S. 222, Z. 2 f.) teilt der Staat mit der Wissenschaft; dies gilt zumindest generell, d. h. in Absehung von möglichen wissenschaftlichen Fehlentwicklungen (vgl. ebd.). Aufgrund der Stufenleiter zunehmend adäquaterer Weisen des Fürwahrhaltens, die nach Hegel vom Glauben, über »eine Einsicht durch Gründe« zum »denkenden Begriffe« als »adäquate Erkenntnis« reicht (*Grundlinien* § 147 A; GW 14,1: S. 138, Z. 29–S. 139, Z. 2)<sup>175</sup>, folgert Hegel aus diesen Bestimmungen eine Dominanz des Staates gegenüber den kirchlichen Geltungsansprüchen. Genauer bedeutet dies, dass er das Recht besitzt, die allgemeine Vernünftigkeit der staatlichen Ordnung gegenüber den Anliegen und Ansprüchen der Kirche bzw. Religion, sofern diese nicht mit der staatlichen Ordnung kompatibel sind, durchzusetzen. Er hat »das Recht und die Form der selbstbewußten, objectiven Vernünftigkeit, das Recht, sie geltend zu machen und gegen Behauptungen, die aus der *subjectiven* Gestalt der Wahrheit entspringen, mit welcher *Versicherung* und *Autorität* sie sich auch umgebe, zu behaupten.« (*Grundlinien* § 270 A; GW 14,1: S. 221, Z. 6–9)

<sup>175</sup> Vgl. hierzu auch Siep (2010), S. 100.

## Über den Schutz der Gemeinde

Um die Auseinandersetzung mit Hegels Begriff der Gemeinde im Rahmen seiner praktischen Philosophie zum Abschluss zu bringen, soll nun noch auf die Frage eingegangen werden, wieso die Gemeinde für Hegel eine Institution darstellt, die es durch den Staat zu schützen gilt. Abschließend kann auf diesem Wege auch der Unterschied zwischen Kirche und Gemeinde sowie die Frage thematisiert werden, in welchem Sinne Hegel die Religion als Grundlage des Staates gilt.

Zum Schutz der Gemeinde schreibt Hegel:

»Es ist in der Natur der Sache, daß der Staat eine Pflicht erfüllt, der Gemeinde für ihren religiösen Zweck allen Vorschub zu thun und Schutz zu gewähren, ja, indem die Religion das ihn für das Tiefste der Gesinnung integrierende Moment ist, von allen seinen Angehörigen zu fordern, daß sie sich zu einer Kirchen-Gemeinde halten, [...]« (*Grundlinien* § 270 A; GW 14,1: S. 216, Z. 32–37)

Man mag sich angesichts dieser Stelle zunächst darüber wundern, mit welcher Unbefangenheit Hegel die Pflicht des Staates begründen zu können meint, der Gemeinde bzw. den Gemeinden Schutz, Hilfe und Unterstützung (sc. »Vorschub«) zukommen zu lassen. Inwiefern dies in »der Natur der Sache« (ebd.) liegt, lässt sich unter Bezug auf die Eigenheit und Stärke der Gemeinde plausibilisieren. Als soziale Praxis stiftet die Gemeinde Sinn- und Solidarorientierung. Wer als Mitglied der Gemeinde an ihr teilhat, der verinnerlicht im Normalfall die Verbindlichkeit dieser Orientierung, er akzeptiert ihre Autorität und lebt ihr gemäß. Da das Medium der Gemeinde die Vorstellung ist und sie ihre Normen durch Narrative und Bilder vermittelt, vermag sie Individuen auf eine allgemeinverständlichere Weise anzusprechen, als es durch begrifflich-abstrakte Belehrung möglich wäre. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, dass die religiöse Gemeinde, sofern ihre Ausrichtung den Zwecken des Staates nicht widerstrebt, dem Staat einen Dienst erweist<sup>176</sup>: Sie bildet das sittliche Bewusstsein ihrer Mitglieder zur verbindlichen Gewohnheit und festigt auf diese Weise deren sittliche Gesinnung, von der der Staat im Hinblick auf seinen Erhalt und seine Stabilität profitiert.

Die Frage nach der angemessenen Deutung des Verhältnisses von Religion und Staat bei Hegel wird in der Forschung bis heute immer wieder aufgegriffen.<sup>177</sup> Die Vermutung, dass Hegel möglicherweise eine »zu enge« Beziehung

<sup>176</sup> Vgl. Siep (2010), S. 102 und 105.

<sup>177</sup> Vgl. etwa Siep (2010), S. 93–114; Siep (2015a), S. 9–27; wie auch die Beiträge von

des modernen Staates zur christlichen Religion angenommen hat, geht charakteristischerweise mit einem distanzierenden Gestus der Beunruhigung oder wenigstens des Befremdens einher.<sup>178</sup> So berechtigt diese Reaktion auch ist, scheint es mir für den hermeneutischen Umgang mit Hegels Texten allerdings ebenfalls hilfreich zu sein, bei der Interpretation nicht zu sehr auf ein Hegelbild abzustellen, das zu unserer Zeit passt. Zumindest sollte die Entdeckung eines solchen nicht das einzige Anliegen des Interpreten sein.

Hegel beabsichtigt sowohl in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820, dort v.a. in der Anmerkung zu § 270) als auch in seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830, dort v.a. in der Anmerkung zu § 552) »näher« auf das »Verhältniß von Staat und Religion« (ebd.) einzugehen. Inwiefern er an diesen Stellen davon spricht, dass die Religion die Grundlage des Staates darstellt, soll nun zum Abschluss dieses Kapitels erläutert werden.<sup>179</sup> In der *Enzyklopädie* entwickelt Hegel seine diesbezüglichen Thesen ausgehend von der Konstellation von Staat, Sittlichkeit und Religion: Der Staat sei »die Entwicklung und Verwirklichung« (Enz [1830] § 552 A; GW 20: S. 532, Z. 2) der Sittlichkeit; »die Substantialität aber der Sittlichkeit selbst und des Staats [sei] die Religion« (ebd. Z. 2 f.). Hieraus folgert er: »Der Staat beruht nach diesem Verhältniß auf der sittlichen Gesinnung und diese auf der religiösen.« (ebd. Z. 3–5) Was Hegel hiermit sagen will, ist alles andere als klar. Hängt es doch nicht nur davon ab, was er mit der Relation des »beruht ... auf« meint, sondern auch davon, was in diesem Zusammenhang

Vieweg (2012), S. 465–474; Jaeschke (2009), S. 9–22; Halbig (2013), S. 191–203 und Böckenförde (1991), S. 115–142. Nennenswert ist auch die 2010 erschienene Neuausgabe von Franz Rosenzweigs Studie *Hegel und der Staat* (1920). Vgl. darin den Elften Abschnitt, S. 451 ff.

<sup>178</sup> Für Ludwig Siep etwa fällt die Frage nach der Christlichkeit von Hegels Staatsverständnis in die Abteilung »Der befremdliche Hegel«, vgl. Siep (2010), S. 7. Bei Siep kommt in der Rede vom »Befremdlichen« allerdings vor allem die Warnung zum Ausdruck, Hegel nicht zu sehr zu modernisieren und stattdessen vielmehr hermeneutische Distanz zu seinen Texten zu wahren. Die Rede von dem, was beunruhigt (vgl. etwa Siep (2015a), S. 16), problematisch o.ä. ist, stellt demgegenüber stärker noch auf diejenigen Thesen und Positionen Hegels ab, die aus heutiger Sicht inakzeptabel erscheinen müssen.

<sup>179</sup> Auf die Aktualität dieser Frage für unsere Zeit hat besonders Böckenförde aufmerksam gemacht: »Die Frage nach dem Verhältnis von Staat und Religion hat neue Aktualität erlangt, seit und in dem Maße die nationalkulturelle Identität [...] angesichts eines sich entfaltenden geistig-ethischen Pluralismus, einer dominant werdenden technisch-industriellen Funktionalität und des Verlusts der Formkraft des Nationalen zum Problem geworden ist. Ist die Religion, wie man jahrhundertlang meinte, die eigentlich tragende und formende Kraft, die die Gesittung und Gesinnung verbürgt, aus der der Staat in seinen Bürgern lebt, oder ist sie als solche ersetzbar oder entbehrlich?« (Böckenförde (1991), S. 116).



»Religion« resp. »religiös« heißen kann. Um mit den beiden zuletzt genannten Begriffen zu beginnen, so kann zunächst entschärfend festgehalten werden, dass Hegel mit »Religion« weder die Theologie noch die Kirche meint. Zum einen hält Hegel die Trennung von Staat und Kirche für notwendig.<sup>180</sup> Zum anderen zeigen seine weiteren Erörterungen in der Anmerkung zu § 552, dass er als Religion nicht die Position einer mit wissenschaftlichem Anspruch auftretenden Theologie abrufte, sondern vielmehr die Religion als gelebte Praxis meint. In diesem Sinne führt er dort »das Religiöse als das Subjective der Individuen« (Enz [1830] § 552 A; GW 20: S. 532, Z. 29) an.

Eine weitere Differenzierung gilt es anzuführen: So soll mit Ludwig Siep »zwischen der rationalen Begründung des Staates einerseits und der Zustimmung zu seinen Gesetzen vor dem Forum des individuellen Gewissens andererseits«<sup>181</sup> unterschieden werden. Ich teile Sieps Ansicht, dass bei Hegel »[d]ie wissenschaftliche Begründung eines Staates der vernünftigen Freiheit [...] auf keinen Offenbarungsglauben und auch auf keine Form des Glaubens an einen persönlichen Gott angewiesen«<sup>182</sup> ist. Damit ist allerdings noch nichts zur Beantwortung der Frage beigetragen, welche Bedeutung die religiöse Gesinnung christlicher Gemeinden für Hegels Staatsverständnis besitzt. Grundsätzlich lassen sich hinsichtlich dieser Frage zwei unterschiedlich voraussetzungsstarke Lesarten identifizieren, die ich im Folgenden kurz skizziere und anschließend vor dem Hintergrund der einschlägigen Hegelstellen diskutieren möchte:

Im Rahmen einer ersten Lesart wird zur Rekonstruktion des hegelschen Verhältnisses von christlicher Religion und Staat eine *Kompatibilitätsthese* vorgeschlagen. Hegels Ansicht laufe darauf hinaus, dass die christliche Religion insofern zum modernen Staat »passt«, als sie mit ihm kompatibel ist. Dieser Lesart zufolge zielen Hegels Ausführungen allein darauf ab, die grundsätzliche Vereinbarkeit von christlicher Religion und modernem Staat nachzuweisen. Die religiöse Gesinnung trage die Loyalität gegenüber dem Staat auf sozialer Ebene mit. Eine solche Loyalität könnte aber möglicherweise auch auf anderem Wege garantiert werden. Religiös motivierte Loyalität ist dieser Lesart zufolge also nicht notwendig für den Staat. Es *kann*, aber es muss sie nicht geben.<sup>183</sup>

<sup>180</sup> Vgl. *Grundlinien* § 270 A; GW 14,1: S. 223, Z. 12–15), wo es heißt: »Damit ferner der Staat als die *sich wissende*, sittliche Wirklichkeit des Geistes zum Daseyn komme, ist seine Unterscheidung von der Form der Autorität und des Glaubens nothwendig; [...]« Vgl. hierzu Taylor (1983 [1975]), S. 636 f.

<sup>181</sup> Siep (2007), S. 93.

<sup>182</sup> Siep (2007), S. 94. Vgl. auch Siep (2015a), S. 11.

<sup>183</sup> Anhaltspunkte für diese Kompatibilitätsthese bietet etwa Siep (2010), wenn er



Anders verhält es sich im Falle einer zweiten, voraussetzungsstärkeren Lesart, der zufolge religiöse Loyalität für Hegels Staatskonzeption keine nur mögliche oder eventuell realisierte, sondern eine notwendige Bedingung darstellt.<sup>184</sup> Dass und inwiefern diese Lesart Hegels Verständnis des Zusammenhangs von Religion und Staat angemessener Rechnung trägt, möchte ich im Folgenden zeigen.

In der Anmerkung zu § 552 der *Enzyklopädie* finden sich folgende Ausführungen Hegels:

»[...] so ist die Religion für das Selbstbewußtseyn die Basis der Sittlichkeit und des Staates. Es ist der ungeheure Irrthum unserer Zeiten gewesen, diese Untrennbaren als von einander trennbar, ja selbst als gleichgültig gegen einander ansehen zu wollen. So ist das Verhältniß der Religion zum Staat so betrachtet worden, daß dieser für sich sonst schon und aus irgend einer Macht und Gewalt existire, und das Religiöse als das Subjective der Individuen nur zu seiner Befestigung etwa als etwas wünschenswerthes hinzukommen hätte, oder auch gleichgültig sey, und die Sittlichkeit des Staates, d. i. vernünftiges Recht und Verfassung für sich auf ihrem eigenen Grunde feststehe.« (GW 20: S. 532, Z. 23–S. 533, Z. 2)

Hegel wendet sich in diesem Zusammenhang gegen ein Verständnis von Religion und Staat, das dem ähnelt, welches oben im Rahmen der ersten Lesart als Kompatibilitätsthese erläutert wurde. Wird ein solches Kompatibilitätsmodell zugrunde gelegt, werden Staat und Religion als trennbare Relata angesehen. Hegel meint eine solche Auffassung bei seinen Zeitgenossen identifiziert zu haben. Diese gingen so vor, dass sie sich zunächst einer Begründung des Staates und der Sittlichkeit widmeten, die unabhängig von der Frage nach der Bedeutung der Religion für diesen ist. Dieser Frage widmeten sie sich vielmehr erst in einem zweiten Schritt, wobei die Religion bzw. die religiöse Gesinnung dann als etwas angesehen werde, was als »etwas wünschenswerthes« zum Staat »hinzu[]kommen« (ebd.) könnte oder

davon spricht, dass »[d]ie Bestätigung des Staates in der religiösen Überzeugung [...] zu den autonomen Gründen des Rechtsgehorsams hinzu[tritt]« (ebd. S. 95), sowie die Rede von einem »kann«, nicht »muss« in Siep (2007): »Daher ist der gewaltenteilige Rechtsstaat nicht nur philosophisch letztbegründet, sondern er kann [sic] auch vom religiösen Gewissen und seinem Gottesbild bestätigt werden.« (Ebd. S. 95) Vgl. des Weiteren aber auch Siep (2015b), S. 182.

<sup>184</sup> Für eine solche voraussetzungsstärkere Rekonstruktionsthese vgl. die Ausführungen in Halbig (2013), S. 194 und S. 200; Jaeschke (2009), S. 16 ff. und Siep (2010), S. 95. Ein Oszillieren zwischen unterschiedlich starken Deutungen muss zum Teil freilich auch dadurch erklärt werden, dass Hegel in seiner Bestimmung des Problemzusammenhangs unterschiedliche Phasen durchlaufen hat; vgl. hierzu auch Fußnote 196.

aber auch nicht.<sup>185</sup> Wie die Anmerkung zu § 552 deutlich macht, hält Hegel diese Herangehensweise vom Ansatz her für verfehlt.<sup>186</sup> Vor diesem Hintergrund wirft er in der *Enzyklopädie* mehr oder weniger explizit einige Fragen auf: Welche Bedeutung besitzen Religionsgemeinschaften für einen sich als modern verstehenden Staat? Welche Bedeutung besitzen sie für die Frage nach der staatlichen Stabilität? Muss es nur um die Frage gehen, in welchem Rahmen der Staat freie Religionsausübung zulassen kann? Oder kann bzw. muss auch in irgendeinem Sinne davon gesprochen werden, dass er diese Gemeinschaften benötigt und deswegen fördern sollte?

In welchem Sinne kann nun mit Blick auf Hegel eine Bedeutsamkeit der Religion für den Staat festgehalten werden? Auf dem Wege einer ausschließenden Bestimmung lässt sich zunächst sagen, dass es nicht die Religion im Sinne der Kirche als der verwaltenden Instanz der Gemeinden mit ihren Hierarchien ist, die hier entscheidend zu sein scheint. Von der Religion als Kirche ist in den einschlägigen Ausführungen der Anmerkung zu § 552 keine Rede. Wovon Hegel dort vielmehr spricht, ist die Religion, insofern sie die »Gesinnung«, das »Gewissen« und die »Gewißheit« (Enz [1830] § 552 A; GW 20: S. 532) der Individuen betrifft und sofern sie »als inwohnend dem Selbstbewußtseyn« (ebd. Z. 12) verstanden werden kann. Mithilfe der Begriffe »Kirche« und »Gemeinde« sollen daher hier zwei unterschiedliche Aspekte des Religiösen abgedeckt werden. Diese Unterscheidung ist wichtig und sie wird von Hegel terminologisch auch im Manuskript zu seiner Religionsphilosophie markiert<sup>187</sup>: Die Kirche ist, wie Hegel schreibt, die »gebildete

<sup>185</sup> Dass Hegel mit diesen Ausführungen mit einiger Wahrscheinlichkeit auf Kant anspielt, legt der Wortlaut einer Stelle in dessen Religionsschrift nahe, wo es mit Blick auf das Verhältnis von Kirche und Staat heißt: »Wünschen kann es wohl jedes politisch gemeine Wesen, daß in ihm auch eine Herrschaft über die Gemüther nach Tugendgesetzen angetroffen werde [und diese Herrschaft ist für Kant die Kirche]; denn wo jener ihre Zwangsmittel nicht hinlangen, weil der menschliche Richter das Innere anderer Menschen nicht durchschauen kann, da würden die [für Kant von der Kirche garantierten] Tugendgesinnungen das Verlangte bewirken.« (Kant (1969 [1793]), S. 95) Wie aus dem Kontext deutlich wird, geht es nicht nur darum, dass der Staat die Religiosität der Bürger wünschen kann, sondern er wird und sollte dies auch tun. Er darf Bürger allerdings nicht zur Religion zwingen. Für diesen Hinweis danke ich Matthias Hoesch.

<sup>186</sup> Hegel ist auch der Auffassung, dass man Gewissen und Gesinnung falsch versteht und eine intrapsychische und sozialisationsmäßige Unmöglichkeit verlangt, wenn man meint, es ließe sich zu einem sittlichen Gewissen ein religiöses nach Belieben ergänzen: »es kann nicht zweierlei Gewissen geben, ein religiöses und ein dem Gehalte und Inhalte nach davon verschiedenes sittliches, geben.« (Enz [1830] § 552 A; GW 20: S. 532, Z. 17–19) Sachverwandte Überlegungen finden sich auch bei Habermas, der von einer »artificielle[n] Aufspaltung des eigenen Bewusstseins« in säkulare und religiöse Überzeugungen spricht, vgl. Habermas (2005), S. 132.

<sup>187</sup> Da Hegel zum Teil auch von »Kirchengemeinden« spricht, muss die jeweils ein-

Gemeine« (MsRelphil S. 290, Z. 22 f.); in sie »tritt eine Organisation [...] ein« (ebd. Z. 24). Mit dem Begriff »Kirche« wird ein Begriff von »Institution« abgerufen, der Architektonik und repräsentierende Einrichtungen der christlichen Gemeinde sowie die rechtlich relevante Tatsache miteinbezieht, dass diese »*Eigenthum* besitzt« (*Grundlinien* § 270 A; GW 14,1: S. 217, Z. 8) und daher unter die »Gesetze« (ebd. S. 218, Z. 2) des Staates gestellt ist.<sup>188</sup> Hegels Konzeption der Gemeinde verweist demgegenüber auf einen weitergefassten Begriff von Institution<sup>189</sup>, der enger an die christliche Urgemeinde angelehnt ist.<sup>190</sup> Ihre Bedeutung orientiert sich stärker als die Bedeutung von »Kirche« an den beteiligten Subjekten (im Falle der Urgemeinde an Petrus, Paulus etc.), ihrem Selbstverständnis und ihrer Gesinnung, auf denen ihre Handlungen beruhen. Die These, die hier vertreten werden soll, ist, dass Hegels Fokus, wo es ihm um die Bedeutsamkeit der Religion für den Staat geht, auf der Gemeinde liegt. Als Gemeinschaft mit geteilten Überzeugungen und durch den gemeinsamen Vollzug ihrer Rituale leistet sie unter den Individuen einen lebendig erfahrbaren Sinn-, Solidar- und Traditionsbezug, den er für den staatlichen Zusammenhalt und dessen Stabilität als politisches Gemeinwesen für notwendig erachtet.<sup>191</sup>

Vor dem Hintergrund des Erarbeiteten kann man auf Hegels Ausführungen zum Schutz der Gemeinde aus den *Grundlinien* zurückkommen. Diese lauteten zur Erinnerung:

»Es ist in der Natur der Sache, daß der Staat eine Pflicht erfüllt, der Gemeinde für ihren religiösen Zweck allen Vorschub zu thun und Schutz zu gewähren, ja, indem die Religion das ihn für das Tiefste der Gesinnung integrierende Moment ist, von allen seinen Angehörigen zu fordern, daß sie sich zu einer

schlägige Bedeutung je nach dem aus dem Zusammenhang erschlossen werden. Dies spricht aber nicht dagegen, dass die Unterscheidung der Sache nach für seine Erörterungen relevant ist.

<sup>188</sup> Zum juristischen Status der Kirchen als einem Teil des öffentlichen Rechts vgl. Vieweg (2012), S. 468.

<sup>189</sup> Vgl. dazu auch die obigen Ausführungen im Abschnitt »Gewohnheit und gebildetes Gefühl«.

<sup>190</sup> Vgl. hierzu Kapitel »C. Gemeinde, Cultus« in Hegels Manuskript zur Religionsphilosophie (MsRelphil S. 273 ff.).

<sup>191</sup> »Die Einheit von Religion und Staat im Begriff des christlichen Prinzips fordert keineswegs eine Einheit von Kirche und Staat, und vor allem nicht einen theokratischen Staatsgedanken, wie er von der zeitgenössischen Restaurationsideologie vertreten wurde. Auch das Staatskirchentum ist weder eine logische noch eine historische Folge. Denn Hegels Konzeption ist stärker an »Gemeinde« als an »Kirche« orientiert. Deshalb ist es auch problematisch, Hegels »Ekklesiologie« als ein Stadium im Prozeß der Wiedergewinnung des Kirchenbegriffs zu interpretieren. Nicht die Kirche – die Gemeinde erhält das Recht zur Fortbildung der Lehre zugesprochen.« (Jaeschke (1983), S. 109)

Kirchen-Gemeinde halten, – übrigens zu irgend einer, denn auf den Inhalt, insofern er sich auf das Innere der Vorstellung bezieht, kann sich der Staat nicht einlassen.« (*Grundlinien* § 270 A; GW 14,1: S. 216, Z. 32–39)

Hegel lotet hier die Bedingungen des staatlichen Umgangs mit der Tatsache aus, dass »die Religion, wenn sie wahrhafter Art ist, [...] den Staat [...] anerkennt und bestätigt« (ebd. Z. 25–27). Zum Zweck des staatlichen Selbsterhalts liegt es im Eigeninteresse des staatlichen Ganzen, Solidargemeinschaften, wie sie die Gemeinden darstellen, zu schützen. Relativ zu diesem Zweck sei darüber hinaus aber auch »zu fordern«, dass die Staatsangehörigen »sich zu einer Kirchen-Gemeinde halten« (ebd. Z. 36 f.). Der sogleich folgende Zusatz, dass diese Forderung nur in so allgemeiner Fassung ausgesprochen werden darf, dass die Staatsangehörigen sich »zu irgend einer« (ebd. Z. 37) Gemeinde halten mögen, ist wichtig. Er ist als Ausdruck des hegelschen Anspruchs zu lesen, die Vereinbarkeit der staatlichen Interessen mit der Gewissensfreiheit zu gewährleisten. Gefordert ist diese Vereinbarkeit, da Hegel im zweiten Teil seiner *Grundlinien* unter dem Titel »Moralität« »das *Recht des subjectiven Willens*« (*Grundlinien* § 107; GW 14,1: S. 100, Z. 6 f.) als normativen Maßstab seiner Rechtsphilosophie etabliert hat. Moralität in Hegels Verständnis steht für die Freiheit der eigenen »Absicht – Einsicht – des Gewissens« (*Grundlinien* § 107 N; GW 14,2: S. 565, Z. 13). Schon in § 66 der *Grundlinien* heißt es dem gemäß über die Unveräußerlichkeit und Freiheit der individuellen Gesinnung, Überzeugung und sittlichen Selbstbestimmung:

»Entäußerung der intelligenten Vernünftigkeit, Moralität, Sittlichkeit, Religion kommt vor im Aberglauben, in der Andern eingeräumten Autorität und Vollmacht, mir, was ich für Handlungen begehen solle [...] mir, was Gewissenspflicht, religiöse Wahrheit sey u.s.f. zu bestimmen und vorzuschreiben. – Das Recht an solches Unveräußerliche ist unverjährbar, denn der Akt, wodurch ich von meiner Persönlichkeit und substantiellem Wesen Besitz nehme, mich zu einem Rechts- und Zurechnungsfähigen, Moralischen, Religiösen mache, entnimmt diese Bestimmungen eben der Aeüßerlichkeit, die allein ihnen die Fähigkeit gab, im Besitz eines andern zu seyn.« (*Grundlinien* § 66 A; GW 14,1: S. 71, Z. 10–21)

Ein Zwang zu bestimmten Überzeugungen lässt sich Hegel zufolge nur im Widerspruch zum Recht auf Gewissensfreiheit durchsetzen.<sup>192</sup> Ein vernünft-

<sup>192</sup> Hier ließe sich eine Diskussion des »Gewissens« nach Hegel anschließen. So wäre etwa die Frage zu erörtern, ob ein Staat, dem es letztlich doch um inhaltlich bestimmte Einstellungen geht, auf eine Weise fordern kann, dass er Individuen damit nicht unter Druck setzt, denn nicht jede Ausprägung des Gewissens ist für Hegel eine sittliche, son-

tiger Staat muss sich daher im Hinblick auf die Überzeugungen bzw. Überzeugungsbildung seiner Bürger zurückhaltend verhalten. Er darf die Bürger nicht zu Überzeugungen zwingen, auch wenn diese ihm genehm wären.<sup>193</sup> Hieraus ergibt sich für den Staat eine strikte Differenz im Umgang mit Gesinnungen und Überzeugungen einerseits und mit Handlungen andererseits. Gegenstände staatlicher Sanktionierung können allein Handlungen sein, nicht aber die Gesinnungen selbst.<sup>194</sup> Es sind die normativen Implikationen dieser Differenz, die auch in der Anmerkung zu § 270 argumentativ zum Tragen kommen. Dort gibt Hegel als Grund dafür, warum der Staat seine Bürger nicht zur Teilnahme an einer *konkreten* Kirchengemeinde zwingen darf, das Folgende an: »auf den Inhalt, insofern er sich auf das Innere der Vorstellung bezieht, kann sich der Staat nicht einlassen.« Dass bestimmte Gesinnungen von den Staatsangehörigen nicht gefordert werden *können*, ist in dem Sinne zu verstehen, dass der Staat solcherlei gesinnungsbezogene Forderungen weder stellen *soll* noch *darf*. Aufgrund der zuvor erläuterten normativen Zusammenhänge gilt dies deshalb, weil er ansonsten gegen das Recht der Individuen auf freie Gesinnung und Überzeugung verstieße. Ein Staat, der versuchte, von seinen Mitgliedern bestimmte Überzeugungen zu erzwingen, unternähme also keineswegs etwas praktisch Unmögliches. Er etablierte jedoch soziale Verhältnisse, die mit den Normen eines vernünftigen Gemeinwesens, das sich nach Hegel am Maßstab freier Willensäußerungen messen können muss, unvereinbar sind. Für den Hegel der *Grundlinien* von 1820 folgt hieraus, dass der Staat sich gegenüber unterschiedlichen Gesinnungen und Religionsgemeinschaften »liberal[]« (*Grundlinien* § 270 A; GW 14,1: S. 217, Z. 1) und »tolerant« (vgl. ebd., S. 217, Z. 16) verhalten muss,<sup>195</sup> solange diese keine Handlungen vollziehen, die gegen die Gesetze versto-

dern kann sich gemessen an den Normen der Sittlichkeit auch als verfehlt erweisen; das würde nach Hegel etwa für die Überzeugungen des Atheisten gelten. Vgl. hierzu auch Siep (2015b), S. 168 ff.

<sup>193</sup> Ein extremes Negativbeispiel ist hier etwa der Tugendterror, der während der Französischen Revolution herrschte.

<sup>194</sup> Vgl. hierzu auch Hegels Ausführungen im Zusammenhang mit seiner Konzeption der Strafe (*Grundlinien* §§ 90 ff.; GW 14,1: S. 87 ff.). Hegel zufolge ist das Strafen von Verbrechen als »Wiedervergeltung« und als »Aufheben des Verbrechens« (*Grundlinien* § 101; GW 14,1: S. 93, Z. 14) zu begreifen. Begründet ist eine Strafe demnach nur dann, wenn tatsächlich eine Handlung vollzogen wurde, die dem allgemeinen Recht widerspricht. Nach Hegel ist die Strafe ein »zweiter Zwang« (*Grundlinien* § 93; GW 14,1: S. 88, Z. 17 f.), dem immer ein »erste[r] Zwang« (*Grundlinien* § 95; GW 14,1: S. 89, Z. 10) in Gestalt eines Verbrechens vorausgegangen sein muss, um rechtmäßig zu sein: Strafe heißt, »daß Zwang durch Zwang aufgehoben wird« (*Grundlinien* § 93; GW 14,1: S. 88, Z. 16).

<sup>195</sup> Hegels Toleranzbegriff ist fraglos nicht unproblematisch. Den sozialen Zusammenhalt von Fanatikern und anderen Gruppen, die die staatliche Stabilität gefährden,

ßen.<sup>196</sup> Hegel hält es darüber hinaus für sinnvoll und geboten, dass der Staat die religiösen Zwecke der Gemeinde nicht nur nicht stört, sondern in ihrer Realisierung auch schützt. Damit weist er, wie gesehen, zugleich bestimmte Beziehungsqualitäten, die die Gemeinde stiftet, als schützenswerte sittliche Güter aus: die soziale Kohäsion<sup>197</sup> und die solidarischen Beziehungen der Mitglieder, die sich dieser Institution zugehörig fühlen, sowie die existentielle Funktion der religiösen Gemeinde, ihre Mitglieder in umfassender lebenspraktischer Weise anzusprechen.<sup>198</sup>

Die weitere Lektüre des Sittlichkeitskapitels der *Grundlinien* macht deutlich, dass Hegel mit den Gemeinden einen bestimmten Aspekt der sozialen Welt – die »besondern Sphären« (*Grundlinien* § 288; GW 14,1: S. 241, Z. 20) – zu schützen beabsichtigt. Diese besonderen Sphären des gesellschaftlichen Lebens, zu denen neben den Gemeinden z. B. auch Genossenschaften zählen, besetzen eine vermittelnde Position zwischen den individuellen Privatinteressen einzelner Subjekte der bürgerlichen Gesellschaft und den allgemeinen Staatsinteressen. Sie verwalten und vertreten »die gemeinschaftlichen *besonderen* Interessen« (ebd. Z. 14) der Individuen, die sich zu sozialen Gruppierungen zusammengeschlossen haben.<sup>199</sup>

sollte der Staat nicht unterstützen. Zum hegelschen Toleranzbegriff vgl. Siep (2010), S. 77–91 und Halbig (2013), S. 199 f.

<sup>196</sup> Interpreten von Hegels Rechts- und Staatsphilosophie haben auf die Unterschiede aufmerksam gemacht, die im Hinblick auf die Verhältnisbestimmung von Religion und Staat zwischen den *Grundlinien* (1820) und der *Enzyklopädie* (1830 und auch 1827) bestehen. Insbesondere wurde hervorgehoben, dass die Privilegierung des Protestantismus, die sich in der *Enzyklopädie* von 1830 in § 552 A findet, mindestens in starker Spannung steht zum Inhalt der Anmerkung des § 270 der *Grundlinien*, wo Hegel versucht, konzeptuell Raum zu schaffen für eine liberale Integration inhaltlich verschiedener Gemeinden. Vgl. dazu etwa Rosenzweig (2010), S. 497–501, Siep (2015a), S. 16 und 21 sowie auch Siep (2015b), S. 172. Jaeschke identifiziert zusätzlich eine »frühe Position« (Jaeschke (2009), S. 18) in Hegels Verfassungsschrift und damit insgesamt drei Phasen der Entfaltung des Problemzusammenhangs »Religion-Staat« bei Hegel.

<sup>197</sup> Dass weder gemeinschaftlicher noch gesellschaftlicher Zusammenhalt ein unveränderlich »festes Gebilde« darstellen, erörtern Oskar Negt und Alexander Kluge (1981, S. 867) im Anschluss an Max Horkheimers *Studien über Autorität und Familie*. Die »zusammenhaltende[n] Faktoren der gesellschaftlichen Dynamik« (Negt/Kluge (1981), S. 867) erweisen sich hier vorzugsweise – so wohl auch für Hegel – als »der Mörtel eines noch werdenden Baus« (Horkheimer (1936), S. 8, zitiert nach: Negt/Kluge (1981), S. 867) und weniger »als Kitt, der auseinanderstrebende Teile [lediglich; N.M.] künstlich zusammenhält« (ebd.).

<sup>198</sup> Zu Hegels Auszeichnung der Religion als einer Institution mit kognitiven, kulturell-praktischen und emotiven Aspekten vgl. auch Taylor (1983 [1975]), S. 637 f.

<sup>199</sup> Auf die tagesaktuelle Brisanz, die die »politische Zerstörung intermediärer Kräfte« besitzt, hat jüngst Roland Reuß aufmerksam und in diesem Zusammenhang

Bevor in Teil III dieser Arbeit eine Erörterung der *logischen* Verhältnisbestimmung von Religion und Philosophie unternommen wird, soll in diesem Teil abschließend noch eine Bemerkung zur Eigenheit und Eigenständigkeit der christlichen Gemeinde angebracht werden. So lässt sich an dieser Stelle festhalten, dass die Religion in ihrer Verfasstheit als Gemeinde soziale Funktionen erfüllt, im Hinblick auf die die Philosophie als Reflexionswissenschaft nichts Gleichwertiges und nichts Höherwertiges anzubieten vermag. Die Gemeinde zeichnet sich vor allem durch ihre lebenspraktische Bedeutung aus und ist Individuen ohne wissenschaftliche Reflexionsleistungen zugänglich. Es kann daher die These aufgestellt werden, dass die Philosophie (als Reflexionswissenschaft) und die christliche Gemeinde (in ihrer lebenspraktischen Funktion) sich durch ergänzende Funktionen auszeichnen. Die Philosophie kann die Vorstellungen (und die Darstellungsform) der Religion nur im Sinne und relativ zum Zweck der Begründung von Geltung ersetzen, nicht aber im Sinne der Praxis, der Handlungsschemata und symbolischen Ausdrucksschemata für den Alltagsgebrauch.<sup>200</sup> Hegel spricht m. E. nirgendwo davon, dass die *wissenschaftliche* Institution der Philosophie die *vorwissen-*

auch Einsichten Hegels namhaft gemacht: »Die analytisch klarste Einsicht in die Konsequenzen, die der Ausschluss jeder Sphäre der Intermediäre nach sich ziehen würde, hatte indes Hegel in seiner Beurteilung der ›Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königsreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816‹ sowie in dem langen Zusatz zu Paragraph 290 seiner Vorlesungen zur Rechtsphilosophie formuliert. Das abstrakte Prinzip der ›Loi Le Chapelier‹ mache die Bürger zu isolierten Atomen, deren Zusammenhang zu unorganischen Aggregaten. Das Volk werde ›in einen Haufen aufgelöst. Dergleichen atomistische Prinzipien aber seien – wie in der Wissenschaft, so auch in der Politik (und man muss wohl hinzufügen: auch in der Wirtschaft) – das ›Tötende für allen vernünftigen Begriff, Gliederung und Lebendigkeit‹. Ohne die vermittelnde Sphäre des Besonderen, so Hegel, schrumpfe die Chance, mündig auf politische Prozesse Einfluss zu nehmen, auf die Möglichkeit einer einzelnen Handlung (Stimmabgabe), [...] Isolierte Individuen sind politisch machtlos. In der Sphäre der Besonderheit hingegen – Hegel denkt hier an Gemeinden [...] – trifft wegen der Bündelung von Interessen in einem Machtblock die Regierung kontinuierlich ›auf berechnete Interessen, die von ihr respektiert werden müssen‹.« (Reuß (2014), S. N 4). Zum Recht der Korporationen gegenüber dem Staat vgl. auch Vieweg (2012), S. 464.

<sup>200</sup> Aus diesem Grunde kann es m. E. auch keine philosophische Übersetzung religiöser Intuitionen geben, die »too successful« wäre, mit der Folge, dass es dann keinen Grund mehr gäbe, diese Intuitionen als religiöse zu bewahren, wie Miguel Vatter es für möglich hält (Vatter (2011), S. 243). Zumindest gemäß meiner Fassung des Problemzusammenhangs müsste die Philosophie dann auch alle symbolischen und lebenspraktischen Funktionen der Religion qua Gemeinde erfolgreich ersetzen können. Damit aber wird die Aufgabe der Philosophie überdehnt und ihre Leistungsfähigkeit überschätzt. Vgl. hierzu auch die Ausführungen zum Verhältnis von akademischer Philosophie und religiösen »Institutionen, die sich als Einübungsorte für Praktiken der Lebensbewältigung« eignen, in Schneider (2008), S. 14.



schaftliche Institution der Gemeinde ersetzen kann oder soll. Wie beispielsweise die Anmerkung zu § 3 zeigt, geht es ihm vielmehr um die Bedeutung der in diesen Praxen verwendeten Ausdrücke und Kategorien:

»[...], so kann im Allgemeinen gesagt werden, daß die Philosophie *Gedanken, Kategorien*, aber näher *Begriffe* an die Stelle der Vorstellungen setzt. Vorstellungen überhaupt können als *Metaphern* der Gedanken und Begriffe angesehen werden. Damit aber, daß man Vorstellungen hat, kennt man noch nicht deren Bedeutung für das Denken, d. h. noch nicht deren Gedanken und Begriffe.« (Enz [1830] § 3 A; GW 20: S. 42, Z. 11–16)

### 5.3.5 Zwischenfazit

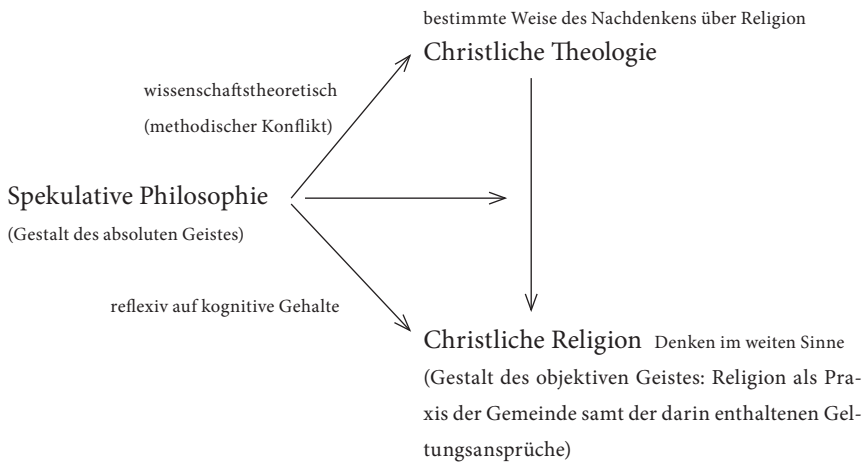
An dieser Stelle soll im Rahmen eines Zwischenfazits eine Übersicht über die bis hierhin erreichten Interpretationsergebnisse gegeben werden, d. h. über die für Hegels Auffassung wichtigen Unterscheidungen, die bisher erarbeitet wurden:

1. Eine erste wichtige These ist die der genetischen Unabhängigkeit religiöser Überzeugungen und Vorstellungen gegenüber der philosophischen Explikation und Rechtfertigung.
2. Kategoriale Zusammenhänge erscheinen immer zuerst als Vorstellungen, wobei es keine Rolle spielt, ob diese Vorstellungen religiös oder nichtreligiös sind.
3. Den Maßstab für ein Explikationsdesiderat religiöser Vorstellungen liefert und begründet die Philosophie.
4. Religion, Philosophie und Theologie haben dieselbe Extension, einen gleichen (gemeinsamen) Gegenstandsbereich. Dies kann man als die These der Extensionsgleichheit bezeichnen.
5. Von 4. zu unterscheiden ist die These, dass die christliche Religion und Philosophie denselben Inhalt haben: nämlich das Absolute resp. Gott als Geist zu denken (These der Inhaltsidentität).
6. Die Unterschiede zwischen Religion, Philosophie und Theologie sind also intensionaler Art. Theologen bemühen zur Explikation religiöser Vorstellungen den sog. reflektierenden Verstand. Dieser ist eine Weise des expliziten Denkens bzw. Nachdenkens, insofern im Rahmen der Theologie auf die Vorstellungen des Glaubens<sup>201</sup> reflektiert wird. Schematisch können

<sup>201</sup> Eine Auseinandersetzung mit der Theologie findet sich im Rahmen eines eigenen Abschnitts weiter unten. Dort wird auch auf einige Probleme Bezug genommen, die sich dem Interpretieren beim Versuch, Hegels Verständnis der Theologie zu rekonstruieren, stellen.



die bisher berührten Bezüge zwischen spekulativer Philosophie, christlicher Theologie<sup>202</sup> und christlicher Gemeinde folgendermaßen dargestellt werden:



Im Folgenden soll ein genaueres Verständnis der unter Punkt 5 genannten These, dass christliche Religion und spekulative Philosophie die Vorstellung des Absoluten als Geist teilen, erarbeitet werden. Diesem Zweck dient eine Analyse der wesenslogischen Kategorien Form und Inhalt, die im weiteren Verlauf der Darstellung mit dem Interpretationsvorschlag verbunden werden soll, dass sich Hegels Ansatz als Theorie der geteilten Bedeutungsverwendung von Religion und Philosophie plausibilisieren lässt. Im Ergebnis sollen diese Arbeitsschritte eine differenziertere Handhabung der These der Inhaltsidentität zu Tage fördern, die in Bezug auf den Sinngehalt des als identisch bezeichneten Inhalts von Religion und Philosophie zwischen einem unentfalteten und einem entfalten Modus dieses Inhalts zu differenzieren vermag und dazu beiträgt, die Gemeinsamkeiten *und* Differenzen der religiösen, theologischen und philosophischen Erfassung dieses Inhalts angemessener zu bestimmen.

<sup>202</sup> In der Nachfolge Hegels rückte die theologische Verzerrung der Inhalte der Religion in den Fokus. Vgl. etwa Feuerbach (2005 [1849]) S. 24 und S. 348 ff.; Bauer (1968 [1841]) S. 44 ff.

### TEIL III

Religion, Religionsphilosophie  
und Theologie:  
Arbeitsteilung oder methodischer Konflikt?



## 6. SPEKULATIVE PHILOSOPHIE UND CHRISTLICHE RELIGION UND DIE WESENSLOGISCHEN KATEGORIEN FORM UND INHALT

Bis hierhin ist deutlich geworden, dass Hegel im Religionsabschnitt der *Enzyklopädie* anhand der Kategorien ›Form und Inhalt‹ das Verhältnis eines religiösen (bzw. theologischen)<sup>203</sup> Fürwahrhaltens zur Philosophie entfaltet.<sup>204</sup> Hegel geht davon aus, dass sich in der religiösen Vorstellung »die *Form* von dem *Inhalte*« (Enz [1830] § 566; GW 20: S. 551, Z. 11) trennt, während in der Philosophie die Form mit dem Inhalt »identisch [...] bleibt« (Enz [1830] § 573; GW 20: S. 555, Z. 15). Von der spezifischen Begründungsleistung der Philosophie heißt es darüber hinaus, dass sie sich »zu einem Erkennen von der Notwendigkeit des *Inhalts* der absoluten Vorstellung« (ebd.) bestimmt<sup>205</sup>. In der Vorrede zur zweiten Auflage der *Enzyklopädie* werden die Religion und die wissenschaftliche Betrachtungsweise der Philosophie als zwei unterschiedliche Erkenntnisweisen voneinander unterschieden:

»Die Religion ist die Art und Weise des Bewußtseyns, wie die Wahrheit für alle Menschen, für die Menschen aller Bildung, ist; die wissenschaftliche Erkenntniß der Wahrheit aber ist eine besondere Art ihres Bewußtseyns, deren Arbeit sich nicht Alle, vielmehr nur wenige unterziehen.« (GW 20: S. 13, Z. 24–27)

Diese Stelle gibt die Richtung für mein weiteres Vorgehen vor: Zur näheren Bestimmung der wissenschaftlich-philosophischen Erkenntnis, die sich durch die adäquate Berücksichtigung logischer Verhältnisse (insbesondere

<sup>203</sup> Das Verhältnis des religiösen zum theologischen Fürwahrhalten wird weiter unten genauer expliziert.

<sup>204</sup> Zur Erinnerung: »Worauf es ganz allein ankommt, ist der Unterschied der Formen des speculativen Denkens von den Formen der Vorstellung und des reflectirenden Verstandes. [...] Nur auf den Grund dieser Erkenntniß der Formen lässt sich die wahrhafte Ueberzeugung, um die es sich handelte, gewinnen, dass der Inhalt der Philosophie und der Religion derselbe ist« (Enz [1830] § 573 A; GW 20: S. 555, Z. 21–S. 556, Z. 2).

<sup>205</sup> Dass die Philosophie *sich selbst* zu einer solchen Erkenntnisweise und Begründungsleistung *bestimmt*, erklärt sich aus der Tatsache, dass sie sich Hegel zufolge in der besonderen Lage befindet, ihre Erkenntnisweise und -methode vollständig begründen zu müssen, und diese im Umkehrschluss somit nicht einfach voraussetzen kann. Vgl. hierzu etwa § 1 und § 10 der *Enzyklopädie* (1830).

von Form und Inhalt) auszeichnen soll, wird im Folgenden als erstes die Grammatik von Form und Inhalt, die Hegel in der *Wesenslogik* entfaltet, in ihrem logischen Zusammenhang bestimmt. Dann werden die allgemeinen Spielregeln dieser Kategorien auf das Thema der Arbeit bezogen, indem näher auf das Verhältnis von allgemeiner Art und Weise des Bewusstseins (Religion)<sup>206</sup> und »besondere[r] Art« des Bewusstseins der Wahrheit (Philosophie), die Hegel zufolge eine besondere »Arbeit« (ebd. Z. 27) voraussetzt, eingegangen wird. Es wird gezeigt, dass man Hegels Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Philosophie als einen Ansatz der sozial aufgeteilten Sprach- und Bedeutungsverwendung verstehen kann, wie er in ähnlicher Weise von Hilary Putnam in »Die Bedeutung von ›Bedeutung‹« (1975) als Hypothese der sprachlichen Arbeitsteilung formuliert wurde.

### 6.1 Begriffliche Voraussetzungen: Das wesenslogische Verhältnis von ›Form und Inhalt‹

Bevor ich mich den beiden genannten Kategorien zuwende, sei noch eine Vorbemerkung zu meinem Vorgehen im Umgang mit der Logik Hegels vorangestellt. Bei der Verknüpfung von Logik und sogenannter »Realphilosophie« gehe ich pragmatisch vor, indem ich die Form-Inhaltssystematik und Hegels Religionsphilosophie gezielt zueinander in Bezug setze. Motiviert ist dieses Vorgehen durch die generellere Annahme, dass Hegels Argumente auf der *Wissenschaft der Logik* und den dort dargelegten Begriffen, allgemeinsten Denkbestimmungen und kategorialen Zusammenhängen<sup>207</sup> beruhen und durch diese gerechtfertigt werden.<sup>208</sup> Das Verhältnis der Kategorien

<sup>206</sup> Vgl. hierzu auch die systeminterne Stelle aus Enz [1830] § 573 A; GW 20: S. 556, Z. 4–6: »Aber die Religion ist die Wahrheit für alle Menschen, der Glaube beruht auf dem Zeugniß des Geistes, der als zeugend der Geist im Menschen ist«.

<sup>207</sup> In einem Einleitungstext zur Logik, »Allgemeiner Begriff der Logik«, bezeichnet Hegel »die Logik als die Wissenschaft des Denkens im Allgemeinen« (*Die Lehre vom Sein* (1832); GW 21: S. 28, Z. 1).

<sup>208</sup> Hegel verweist darum auch an verschiedenen Stellen auf die in der Logik dargelegten Verhältnisbestimmungen zurück. So etwa in seiner *Enzyklopädie*, wo er sich kritisch mit Auffassungen »[v]on dem Verhältnisse der Unmittelbarkeit und Vermittlung [sic!] im Bewußtseyn« (Enz [1830] § 12 A; GW 20: S. 52, Z. 24 f.) auseinandersetzt und dabei auf seine ausführlichen Ausführungen »unten« (Enz [1830] § 12 A; GW 20: S. 52, Z. 25) verweist, womit vermutlich die »Dritte Stellung des Gedankens zur Objektivität« (Das unmittelbare Wissen) gemeint ist, um dann dort in § 65 zu schreiben: »An sich kommt es auf das Logische des Gegensatzes von Unmittelbarkeit und Vermittlung an.« (GW 20: S. 107, Z. 5 f.) Letztlich verweist der Paragraph an seinem Ende darum auch auf einen Teil der Logik: »Der ganze zweite Theil der Logik, die Lehre von dem Wesen,

»Form und Inhalt«, das hier als eine besondere logische Grammatik bzw. als ein Set logischer Spielregeln aufgefasst wird, ist als solches durch die Genese des hegelschen Begriffs innerhalb der *Wissenschaft der Logik* gerechtfertigt. Hegels Verständnis gemäß ist die *Entfaltung* der Kategorien und Kategorienzusammenhänge zugleich die *Begründung* dieser Kategorien und der Zusammenhänge, in denen sie notwendig zueinander stehen. Ohne hier der Frage nachgehen zu können, wie Hegel die in der *Logik* als notwendig rekonstruierten Zusammenhänge der logischen Kategorien als Teil seines Systems insgesamt rechtfertigt, halte ich mich, was das Verhältnis der Logik zur Realphilosophie betrifft, an Hegels eigene Aussagen. Damit wird der *Logik* im Ganzen eine fundierende<sup>209</sup> und explizierende Relevanz zugeschrieben.

Mit der folgenden Analyse beabsichtige ich keine vollumfängliche Auslegung des Abschnitts »Form und Inhalt«. Vielmehr soll dieses Theoriestück der hegelschen Logik soweit nachvollzogen werden, wie es für das Verstehen der hegelschen Argumentation im Rahmen der Religionsphilosophie erforderlich ist. Verzichtet werden muss auch auf eine umfassende Einbettung dieses Theorieteils in den Gesamtzusammenhang der *Wissenschaft der Logik*. Ein solches Vorgehen würde die Grenzen dieser Arbeit bei Weitem sprengen und wäre vor dem Hintergrund meines spezifischen Erkenntnisinteresses auch nicht zielführend.<sup>210</sup> Stattdessen werde ich im Folgenden die zentralen Aspekte der *Wesenslogik*-Passage herausarbeiten. Dabei sollen das Kernproblem, das Hegel an dieser Stelle verhandelt, deutlich sowie die Charakteristika, die sich in Bezug auf die Begriffe von »Form und Inhalt« finden lassen, anhand von Textbelegen herausgestellt werden. Später soll sich dann zeigen, was an diesen Bestimmungen hilfreich ist für ein Verständnis von Hegels Religionsphilosophie.

Die folgende Liste von Fragen soll im Rahmen der Beschäftigung mit dem Abschnitt »Form und Inhalt« abgearbeitet werden:

1. Wie etabliert Hegel die Entwicklung bzw. Bestimmung des Verhältnisses von Form und Inhalt?
2. Welche Charakteristika zeichnen diese Kategorien aus? Wie lässt sich das Verhältnis von Form und Inhalt am besten charakterisieren?
3. Von welcher Art ist die Bedeutung der Form für den Inhalt?

ist Abhandlung der wesentlichen sich setzenden Einheit der Unmittelbarkeit und der Vermittlung.« (Ebd. § 65 A; GW 20: S. 107, Z. 10–12)

<sup>209</sup> Vgl. hierzu etwa in Hegels *Grundlinien* § 2 A; GW 14,1: S. 25, Z. 9 f.: »Worin das wissenschaftliche Verfahren der Philosophie bestehe, ist hier aus der philosophischen Logik vorauszusetzen.«

<sup>210</sup> Weiterführende Darstellungen und Interpretationen der hegelschen Wesenslogik bieten Theunissen (1978), Rohs (1982 [1964]) und Schmidt (1997).

Das Verhältnis von »Form und Inhalt« ist das dritte und letzte Kategorienpaar, das Hegel unter dem Titel »A. Der absolute Grund« im Dritten Kapitel »Der Grund« seiner *Lehre vom Wesen* behandelt. In jedem der drei Abschnitte von »Der absolute Grund« steht die Kategorie der Form in einer anderen Konstellation. Der Opposition von »Form und Inhalt« ist bereits Hegels Betrachtung der Oppositionspaare »Form und Wesen« und »Form und Materie« vorangegangen. Die Aufeinanderfolge dieser Kategorienkonstellationen ist im Sinne einer kritischen Korrektur oder Erweiterung durch die jeweils nächste Kategorie (bzw. das nächste kategoriale Verhältnis) zu verstehen.<sup>211</sup> Sofern kontrastierende Vergleiche der Systematik von »Form und Inhalt« mit den vorhergegangenen Oppositionspaaren hilfreich erscheinen, werde ich sie an geeigneter Stelle anbringen.

### 1. Wie etabliert Hegel die Entwicklung bzw. Bestimmung des Verhältnisses von Form und Inhalt?

Hegel beginnt seine Erörterung des Verhältnisses von Form und Inhalt nach einem Rückblick auf die vorangegangenen beiden Abschnitte des Kapitels »Der absolute Grund«, der zugleich die Funktion übernimmt, das Verhältnis »Form und Inhalt« als Weiterentwicklung gegenüber den Verhältnissen »Form und Wesen« sowie »Form und Materie« festzuhalten (vgl. *Die Lehre vom Wesen*; GW 11: S. 301, Z. 13–20). Im Anschluss an diese Rückschau beginnt dann die eigentliche Erörterung der für den Zusammenhang der *Wissenschaft der Logik* nun neuen Verhältnisbestimmung von »Form und Inhalt«. Entfaltet wird dieses Verhältnis ausgehend von einer näheren Bestimmung des »Inhalts«, dem in Gestalt einer Wesensdefinition der erste Teil des Abschnittes gewidmet ist. Die Kategorie der »Form« taucht in diesem Zusammenhang zunächst als ein *Aspekt* des Inhalts auf: »Der Inhalt hat *erstlich* eine Form« (*Lehre vom Wesen*; GW 11: S. 301, Z. 21). Absicht der folgenden Ausführungen ist es zu zeigen, dass diese Entwicklungsrichtung bei der Entfaltung des logischen Verhältnisses keineswegs zufällig ist, sondern

<sup>211</sup> Vgl. zur Entfaltung bzw. »Bewegung« solcher Kategorien und Bestimmungen Rohs (1978), S. 43: »[...] diese Bewegung [des Begriffs innerhalb der hegelschen Logik; N.M.] soll auf ihrem Wege die einzelnen Formen, Kategorien, Bestimmungen des Denkens entstehen lassen. Haltepunkt in dieser Bewegung wie auch jeweils Ort ihres Weiterrückens ist irgendeine Kategorie – wie Maß, Wirklichkeit, Substanz, Zweck usw. –, und die Deduktion einer solchen Kategorie, also der Weg ihres Werdens, soll sowohl die genaue, begriffene Bestimmung dieser Kategorie als auch die Kritik derselben, die Einsicht in die relative Unwahrheit (besonders der endlichen Kategorien) erbringen.«

dass Hegel damit das Verhältnis von Inhalt und Form nach dem Muster des Explizierens impliziter Formbestimmungen des Inhalts konzipiert und entfaltet.<sup>212</sup>

2. Welche Charakteristika zeichnen diese Kategorien aus?  
Wie lässt sich das Verhältnis von Form und Inhalt am besten charakterisieren?

Im Hinblick auf das Verhältnis der Kategorien ›Form und Inhalt‹ sind die folgenden drei Charakteristika wichtig:

- (a.) Der Inhalt hat zwei Aspekte: eine Form und eine Materie.
- (b.) Hegel nimmt die Unterscheidung von Form und Inhalt (resp. Materie) *am* Inhalt vor.
- (c.) Das Verhältnis von Form und Inhalt ist durch eine konstitutive Ambivalenz gekennzeichnet, insofern als die Beziehung der Kategorien Form und Inhalt zueinander (i) *einerseits* eine »gleichgültige äusserliche« (GW 11: S. 301, Z. 29) Beziehung ist; ii) *andererseits* ist die Beziehung des Inhalts auf die Form aber auch »wesentlich« (ebd. Z. 22).

Im Rahmen der Wesensdefinition der Kategorie ›Inhalt‹ schreibt Hegel zunächst Folgendes: »Der Inhalt hat *erstlich* eine Form und eine Materie, die ihm angehören und wesentlich sind; er ist ihre Einheit« (GW 11: S. 301, Z. 21 f.). Fürs Erste benennt Hegel hier zwei *wesentliche* Aspekte des Inhalts: seine Form und seine Materie (a). Dieser Sachverhalt, nach dem es sich hierbei um die Form des *Inhalts* und die Materie des *Inhalts* handelt (b), bringt zum Ausdruck, dass der Gegensatz von Form und Inhalt nicht im Sinne einer einfachen Entgegensetzung von Form und formlosem Inhalt aufgefasst werden kann.<sup>213</sup> Nach Hegels Wesensdefinition kommt dem Inhalt vielmehr selbst eine Form bzw. ein Formaspekt zu. Dieses Merkmal verdeutlicht die

<sup>212</sup> Das Implizite kann hier (im Kontext der Logik) zunächst verstanden werden als das, »was durch eine Behauptung explizit gemacht wird oder in ihr explizit wird: eine Proposition, eine mögliche Tatsache, etwas, was gesagt wird (sagbar ist), oder gedacht oder geglaubt wird« (Brandom (2001), S. 31). Sofern weiter unten der Blick auch auf die realphilosophische Relevanz der logischen Grammatik ausgedehnt wird, kann dann auch Folgendes gelten: »Dies [das Explizitmachen des Impliziten] lässt sich in einem pragmatistischen Sinne verstehen, insofern etwas, was wir zunächst nur tun können, zu etwas wird, was wir sagen können. Anders ausgedrückt: Eine Art des Wissens-*wie* wird in der Form eines Wissens-*daß* kodifiziert.« (Ebd. S. 18 f.)

<sup>213</sup> Vgl. hierzu auch Quante (1993), S. 83 und 98.



spezifische Differenz bzw. den höheren Komplexitätsgrad des Verhältnisses von ›Form und Inhalt‹ im Gegensatz zum vorangegangenen Verhältnis von ›Form und Materie‹: Anders als die *bestimmungslose* Materie<sup>214</sup> ist der Inhalt nicht mehr einfach nur als Antithese zur Form zu verstehen.<sup>215</sup> Auf dem Standpunkt der Systematik von ›Form und Inhalt‹ soll die Form als ein dem Inhalt implizites Strukturmerkmal verstanden werden.<sup>216</sup>

Das bisher Gesagte macht allerdings nur erst den ersten Teil der Bestimmung des Inhalts aus. Weiter heißt es von diesem: »Der Inhalt ist *zweyten* das in Form und Materie identische, so daß diese nur gleichgültige äusserliche Bestimmungen wären« (GW 11: S. 301, Z. 28 f.). Stellt man die erste und zweite Charakterisierung des Inhalt einander gegenüber, dann ergeben sich zwei gegenläufige Bestimmungen des Verhältnisses von Inhalt und Form: Nach der ersten Verhältnisbestimmung besteht eine wesentliche Bezogenheit des Inhalts auf seine Form und seine Materie. Nach einer zweiten Verhältnisbestimmung liegt eine solche wesentliche Bezogenheit gerade nicht vor; das Verhältnis des Inhalts zu den Bestimmungen Form und Materie ist unwesentlich. Die beiden Aspekte stellen keine dem Inhalt selbst zugehörigen Aspekte dar.

Auffällig an Hegels Darstellung der unterschiedlichen Verhältnisse von Form und Inhalt zueinander ist, dass er den Zusammenhang dieser Kategorien nicht einfach zugunsten einer Bezugsweise auflöst. Stattdessen wird sowohl der Darstellung der *Auflösung* der Gleichgültigkeit als auch der *Entstehung* der Gleichgültigkeit der Kategorien ›Form‹ und ›Inhalt‹ Rechnung getragen. Nach der einen Seite gehören die Bestimmungen ›Form‹ und ›Materie‹ als Aspekte des Inhalts zum Inhalt dazu und gehen – wie Hegel schreibt – in die Einheit des Inhalts ein (vgl. GW 11: S. 301, Z. 28–31). Nach der anderen Seite, die die Entstehung der Gleichgültigkeit der Kategorien zueinander entfaltet, rückt der Inhalt als die »Grundlage« (GW 11: S. 301, Z. 26) der demgegenüber unwesentlichen Aspekte Form und Materie in den

<sup>214</sup> Vgl. *Die Lehre vom Wesen*; GW 11: S. 297.

<sup>215</sup> Vgl. hierzu auch Rohs (1982 [1964]), S. 181: »Bei Form und Materie stehen sich Bestimmung und Unbestimmtes gegenüber, dies ist gleichsam ein reiner Unterschied. [...] Die Unterscheidung von Form und Inhalt hat sich in eine Unterscheidung innerhalb der Bestimmung selbst verwandelt, dies ist die neue, gegenüber der vorigen verwickeltere Lage.«

<sup>216</sup> Allerdings kann die Systematik von ›Form und Materie‹ als eine Art logische Vorgeschichte (oder Vorlauf) zum Verhältnis von ›Form und Inhalt‹ verstanden werden. Zielpunkt des Abschnitts über »Form und Materie« ist nämlich auch »die Form, welche sie [sc. die Materie] selbst als verschlossen in sich enthält« (*Die Lehre vom Wesen*; GW 11: S. 299, Z. 39).

Vordergrund.<sup>217</sup> Dass es konstitutiv für das Verhältnis der Kategorien Form und Inhalt ist, sich *sowohl* gleichgültig zueinander zu verhalten *als auch* wesentlich aufeinander bezogen zu sein, bestätigt die Fassung dieser Kategorienbestimmung in der enzyklopädischen Logik:

»Bei dem Gegensatze von Form und Inhalt ist wesentlich festzuhalten, daß der Inhalt nicht formlos ist, sondern ebensowohl die *Form in ihm selbst* hat, *als* sie ihm *ein äußerliches* ist. Es ist die Verdopplung der Form vorhanden, die das einmal als in sich reflectirt der Inhalt, das anderemal als nicht in sich reflectirt die äußerliche, dem Inhalte gleichgültige Existenz ist.« (Enz [1830] § 133 A; GW 20: S. 158, Z. 19–24)

Angesichts dieser Darstellung stellt sich die Frage nach dem Grund für das ambivalente Verhältnis von Form und Inhalt. Eine entscheidende Differenz für die Beantwortung dieser Frage hängt mit der Kategorie des ›Grundes‹ zusammen, die im Verlauf der Darstellung der Entwicklung von ›Form und Inhalt‹ hinzutritt: Dies ist die Unterscheidung zwischen dem Inhalt, der sich gleichgültig gegenüber der Form verhält und in dem der Grund »zunächst verschwunden« (GW 11: S. 301, Z. 33) ist *einerseits*, und dem Inhalt, der zugleich »die negative Reflexion der Formbestimmungen in sich« (ebd. Z. 34) und dessen Einheit die »Grundbeziehung als solche« (ebd. Z. 36) ist *andererseits*. Der Inhalt enthält zwar Form und Materie als seine Bestimmungen, d.h. ein implizites Verhältnis auf diese beiden Bestimmungen ist ihm wesentlich (vgl. Z. 21 f.), aber es ist etwas anderes, ob Grund und Formbestimmung in dem Inhalt »zunächst verschwunden« sind oder ob die Beziehung auf die Form explizit als Grundbeziehung vorliegt. Meines Erachtens ist dieser Unterschied zwischen einer impliziten und expliziten Form des Inhalts als das Kernproblem des Abschnittes über »Form und Inhalt« herauszustellen.

Um dem Unterschied zwischen impliziter und expliziter Form des Inhalts noch etwas weiter nachzugehen, ist es hilfreich, das Augenmerk auf Hegels Rede vom Grund, der in dem Inhalt »zunächst *verschwunden*« (ebd. Z. 33; meine Hervorhebung) ist, zu legen. Sinnvoll ist dies deswegen, da Hegel sich häufig Konnotationen, Mehrdeutigkeiten sowie auch den buchstäblichen Sinn von Ausdrücken zu Nutze macht, um komplexere Sachverhalte zu beschreiben.<sup>218</sup> Die Rede vom *Verschwunden-Sein* des Grundes verweist den Leser der hegelschen *Logik* dann auf den Gegensatz von ›verschwinden‹ und

<sup>217</sup> Vgl. hierzu auch Rohs (1982), S. 184 f.

<sup>218</sup> Man denke hier insbesondere an die verschiedenen Bedeutungsaspekte, die in Hegels Begriff der Aufhebung verdichtet sind.

»(wieder-)entdecken« oder auch auf einen Zusammenhang des Verhüllens gegenüber dem Enthüllen, dem Offenbaren bzw. der Aufklärung. Mithilfe dieses Bedeutungszusammenhanges lassen sich die Verhältnisse, die in der Form-Inhalts-Dialektik angelegt sind, genauer bestimmen. Man hat es nun *auf der einen Seite* mit einem Inhalt zu tun, dem der Bezug auf seine Form und seinen Grund implizit ist. In diesem Inhalt sind Form und Grund – um die von Hegel nahegelegten Bedeutungsdimensionen aufzunehmen und fortzuführen – »verschwunden«, verhüllt, unentdeckt etc. *Auf der anderen Seite* steht der Inhalt, dessen Form- und Grundbestimmung in expliziter und ausdrücklicher Form vorliegen. Die Formbestimmungen sind hier aufgedeckt, enthüllt, entdeckt, aufgeklärt, aufgezeigt etc. – kurz gesagt: explizit. Eine Schlüsselfunktion für den Übergang von der impliziten zur expliziten Form kommt dem Begriff der Reflexion zu, der auch in der enzyklopädischen Kurzcharakterisierung von »Form und Inhalt« prominent ist. In der Wesenslogik wird die Reflexion folgendermaßen eingeführt:

»Der Grund ist in dem Inhalte zunächst verschwunden; der Inhalt aber ist zugleich die negative Reflexion der Formbestimmungen in sich; seine Einheit, welche zunächst nur die gegen die Form gleichgültige ist, ist daher auch die formelle Einheit<sup>219</sup> oder die *Grundbeziehung* als solche. Der Inhalt hat daher diese zu seiner *wesentlichen* Form, und der *Grund* umgekehrt hat einen *Inhalt*.« (GW 11: S. 301, Z. 33–37)

Diesem Zitat lässt sich entnehmen, wie durch die Reflexion des Inhalts der Grund bzw. die Grundbeziehung als wesentliche Form des Inhalts aufgedeckt wird.<sup>220</sup> Dem Begriff »Reflexion« kommt hier ein für Hegel spezifischer Sinn zu. Unter »logischer Reflexion« versteht Hegel (und auch schon Kant) die Deutung der Beziehung zwischen Begriffsinhalten.<sup>221</sup> Hegel meint damit keine (zumindest in der Logik nicht) von Subjekten vollzogene Refle-

<sup>219</sup> Der Begriff »formelle Einheit« fällt an dieser Stelle etwas aus dem Hegel sonst eigenen Sprachgebrauch heraus. Er bezeichnet hier die positiv konnotierte Einheit von Form und Inhalt als Grundbeziehung. Vgl. hierzu auch Rohs (1982), S. 186. Als Beispiel für die pejorativ-konnotierte Verwendung von »formell« im Sinne des *nur* oder *bloß* Formellen vgl. z. B. GW 12: S. 27, Z. 7; Enz [1830] § 442; GW 20: S. 436, Z. 12 oder *Grundlinien* § 132; GW 14,1: S. 115, Z. 19–21.

<sup>220</sup> Vgl. hierzu auch Rohs (1982), S. 186.

<sup>221</sup> In Abgrenzung zu Kant wird die Bedeutung der Reflexionslogik von Hegel jedoch neu interpretiert: Hegel ist im Unterschied zu Kant der Meinung, dass es die Aufgabe einer Reflexionslogik ist, diese Beziehung nicht als Beziehung von Begriffen unserer subjektiven Reflexion, sondern als Beziehungen objektiver Gegenstandsbestimmungen zu erweisen, und zwar für alle Arten von Gegenständen. Vgl. hierzu Wolff (2010 [1981]), S. 103 und 167. Zu dem Umstand, dass Hegel damit auch die seines Erachtens irreführende Unterscheidung zwischen der nur vom Subjekt vorgestellten und der objektiv

xion über Begriffe wie ›Identität‹, ›Gegensatz‹ etc., sondern die Beziehungen zwischen Gegenstandsbestimmungen selbst.<sup>222</sup> Hegel spricht darum auch nicht von einer ›Reflexion über ...‹, sondern von einer ›Reflexion in ...‹.<sup>223</sup> Innerhalb der Entfaltung des Verhältnisses von Form und Inhalt wird durch die Reflexion explizit, was dem Inhalt vorgängig nur implizit bzw. in ihm ›verschwunden‹ war: seine wesentliche Form und sein Grund. Das Gegenbild zur explizit gemachten Form- und Grundbestimmung des Inhalts tauchte bereits oben im Zitat aus der *Enzyklopädie* als »nicht in sich reflectirt[es]« (Enz [1830] § 133 A; GW 20: S. 158, Z. 23) Verhältnis von Inhalt und Form auf und stand dort im Zusammenhang mit einem äußerlichen und gleichgültigen Verhältnis dieser Kategorien. Findet keine Reflexion der Formbestimmungen statt, ist der Bezug auf die Form in dem Sinne ›äußerlich‹, als die Beziehung auf die wesentliche Form des Inhalts noch nicht *als konstitutiver Teil* des Inhalts entfaltet wurde. Bleibt man einmal bei dem hegelschen Sprachspiel der Äußerlichkeit, dann kann man sagen, dass der Bezug auf die Form des Inhalts hier gewissermaßen ›außer Acht‹ bleibt. Der jeweilige Inhalt liegt hierbei in einem Modus vor, in dem die Reflexion resp. die Beziehung auf die Formbestimmungen noch unentfaltet (implizit) ist. Man könnte diesen Modus auch mit dem hegelschen Terminus ›unmittelbar‹ kennzeichnen, den Hegel häufig als Gegenbegriff zur ›Reflexion‹ verwendet.<sup>224</sup> Demgegenüber steht der Begriff der Reflexion für eine Art ›Einholungsbewegung‹, durch die die im Inhalt enthaltenen Implikationen explizit gemacht werden.

Inwiefern sich *in* der Reflexion der Formbestimmungen der Grund des Inhalts realisiert, soll im nächsten Abschnitt noch ein wenig detaillierter betrachtet werden.

gültigen Erkenntnis (die etwas über den wahren Begriff eines Objekts aussagen soll) unterlaufen will, vgl. Horstmann (1984), S. 75.

<sup>222</sup> Vgl. Wolff (2010), S. 167.

<sup>223</sup> Vgl. Rohs (1982), S. 52: »Hegel selbst spricht höchst selten von einer ›Reflexion über...‹, statt dessen fast immer von einer ›Reflexion in...‹ (in sich oder in anderes oder dgl.). Dies entspricht dem Gedanken von der begrenzenden, von der selbstformenden Reflexion.«

<sup>224</sup> Vgl. etwa Enz [1830] § 557; GW 20: S. 544, Z. 9 f.

3. Welche Verhältnisse werden durch die Kategorie des Grundes (die Grundbeziehung) zum Ausdruck gebracht? Von welcher Art ist die Bedeutung der Form für den Inhalt?

Die Kategorie bzw. das Konzept vom ›Grund‹, das Hegel bei der Bestimmung des Verhältnisses von Form und Inhalt in Anspruch nimmt, ist zunächst in seiner doppelten Bedeutung – von begründen und ontologisch fundieren – auseinanderzusetzen. *Erstens* verweist die Rede vom ›Grund‹ auf den Kontext des Begründens und Rechtfertigens, also darauf, dass wir einen Inhalt *als Grund* für etwas (eine Aussage, Norm, Überzeugung etc.) angeben bzw. darauf, dass ein Inhalt als Grund in einer Begründungsrelation stehen kann. *Zweitens* ist der Kategorie ›Grund‹ aber auch eine ontologische Konnotation zu eigen. In diesem Sinne wird mit der Frage nach dem Grund von etwas auch nach dem Wesen einer Sache (oder moderner gesprochen: nach der Struktur einer Sache) gefragt.<sup>225</sup> Die Ausführungen zum Grund kombinieren meines Erachtens beide Bedeutungsdimensionen. Sie stellen Ausführungen zu der Frage nach den Bedingungen dar, die erfüllt sein müssen, damit ein Inhalt die Funktion übernehmen kann, eine Begründungsrelation zu stützen. Zugleich entfalten Hegels Ausführungen zu ›Form und Inhalt‹ das Wesen<sup>226</sup> resp. die Struktur des Inhalts samt »seiner wesentlichen Form«: der »Grundbeziehung« (GW 11: S. 301, Z. 36 f.). Hegels spezifischem Verständnis dessen, was logische Reflexion ist, lässt sich auch entnehmen, worüber der wesenslogische Abschnitt »Form und Inhalt« keine Auskunft gibt:

»Es ist aber hier nicht, weder von der Reflexion des Bewußtseyns, noch von der bestimmtern Reflexion des Verstandes, [...] sondern von der Reflexion überhaupt die Rede.« (*Die Lehre vom Wesen*; GW 11: S. 254, Z. 23–25)

Wer Hegels Ausführungen in der Logik nachzuvollziehen sucht, der findet hier keine Ausführungen zum Phänomen des subjektiven Fürwahrhaltens, zu dessen Erlebnischarakter oder zur psychologischen Verfasstheit von Subjekten als Inhaber von Gründen und Überzeugungsgehalten. Dass es in diesem Kontext nicht um die Reflexion eines Bewusstseins über seine Inhalte

<sup>225</sup> Rolf-Peter Horstmann unterscheidet zwei Bedeutungen von ›Ontologie‹ oder einer ›Lehre vom Sein‹ bei Hegel. Einmal ist ›Ontologie‹ als Kategorienlehre, als Analyse und Theorie der Begriffe und der allgemeinen Bestimmungen des Seienden zu verstehen. Zweitens beinhaltet die Ontologie die Klärung des ontologischen Status von Begriffen, die Unterscheidung verschiedener Seinsweisen sowie die Stufung nach ontologischer Relevanz und Wahrheit. Vgl. Horstmann (1990), S. 13 f.

<sup>226</sup> Hegel spricht an einer anderen Stelle auch von der »*Natur des Inhalts*« (*Die Lehre vom Sein* (1832); GW 21: S. 7, Z. 31).

geht, schließt jedoch nicht aus, dass sich im Rahmen der Religionsphilosophie die in der Wesenslogik entfalteten Zusammenhänge fruchtbar machen lassen. Vielmehr kann und wird im realphilosophischen Kontext auf die in der Logik gewonnenen Erkenntnisse aufgebaut und auf diese zurückgegriffen. Was in der Logik im Modus der »vollständigen Abstraktion«<sup>227</sup> von konkreten Gegenständen oder Kontexten entfaltet wird, soll so im Rahmen der Religionsphilosophie gerade dazu dienen, religiöse Vorstellungen aufzuschlüsseln und zu explizieren.<sup>228</sup>

Einige Überlegungen sollen noch zur Bedeutung der »Grundbeziehung« im Abschnitt »Form und Inhalt« angeschlossen werden. Die entscheidende Bedeutung der Grundbeziehung ist die, dass Hegel sie als die »wesentliche[] Form« (GW 11: S. 301, Z. 37) des Inhalts bestimmt. Im Verlauf der Entfaltung des Verhältnisses von Form und Inhalt stellt Hegel so den Inhalt, der sich gleichgültig »gegen die Grundbeziehung« verhält (im nachfolgenden Zitat hervorgehoben mit [b]), »der Form als *ganzer* Beziehung von Grund und Begründetem, gegenüber« (= [a]) (*Lehre vom Wesen*; GW 11: S. 302, Z. 11–13; meine Betonung; N.M.):

»[a] Einerseits ist der Inhalt die wesentliche Identität des Grundes mit sich in seinem Gesetzseyn, [b] andererseits die gesetzte Identität gegen die Grundbeziehung; [b] diß Gesetzseyn, das als Formbestimmung an dieser Identität ist, [a] ist dem freyen Gesetzseyn, das heißt, der Form als *ganzer* Beziehung

<sup>227</sup> »Die Philosophie überhaupt hat es noch mit concreten Gegenständen, Gott, Natur, Geist, in ihren Gedanken zu thun, aber die Logik beschäftigt sich ganz nur mit diesen für sich in ihrer vollständigen Abstraction.« (*Die Lehre vom Sein* (1832); GW 21: S. 13, Z. 6–8)

<sup>228</sup> Dem entspricht Hegels Bestimmung der genuin philosophischen Methode. Die Reflexion des Philosophen über bestimmte Inhalte und Sachverhalte muss ihm zufolge der Natur und Reflexion des Inhalts selbst (den in der Wissenschaft der Logik entfalten logischen Grammatiken) entsprechen. Dass ihr das gelingt, macht nach Hegel die Wissenschaftlichkeit der philosophischen Methode aus: »Die Philosophie, indem sie Wissenschaft seyn soll, kann, [...] hiezu ihre Methode nicht von einer untergeordneten Wissenschaft, wie die Mathematik ist, borgen, so wenig als es bey kategorischen Versicherungen innerer Anschauung bewenden lassen, oder sich des Räsonnements aus Gründen der äussern Reflexion bedienen. Sondern es kann nur die *Natur des Inhalts* seyn, welche sich im wissenschaftlichen Erkennen *bewegt*, indem zugleich diese *eigene Reflexion* des Inhalts es ist, *welche seine Bestimmung* selbst erst setzt und *erzeugt*« (*Die Lehre vom Sein* (1832); GW 21: S. 7, Z. 26–S. 8, Z. 2). Das Zitat zeigt auch, dass es im Rahmen der hegelschen Terminologie nur bedingt richtig ist, von einer Wirkung der Form *auf* den Inhalt zu sprechen, da diese Redeweise ein äußerliches Formverständnis suggeriert, das der von Hegel präferierten Auffassung zuwiderläuft, dass es die eigenen (impliziten) Formbestimmungen des Inhalts sind, die im wissenschaftlich-philosophischen Erkennen und in der Logik zum Ausdruck kommen (vgl. *Die Lehre vom Wesen*; GW 11: S. 301, Z. 33 f.).

von Grund und Begründetem gegenüber; [a] diese Form ist das totale in sich zurückkehrende Gesetzseyn, [b] jene daher nur das Gesetzseyn als unmittelbares, die *Bestimmtheit* als solche.« (GW 11: S. 302, Z. 9–15)

Dieser Stelle ist zu entnehmen, dass eine ganze (zu verstehen als vollständige, zureichende oder abgeschlossene) Grund- bzw. Begründungsbeziehung erst dann vorliegt, wenn Form und Inhalt (sc. das zu Begründende) in einer Einheit sind: Nur diese Form der Einheit ist Hegel zufolge »das totale in sich zurückkehrende Gesetzseyn« (ebd. Z. 13 f.).<sup>229</sup> Diese Ausführungen Hegels enthalten somit eine Aufwertung der Grundbeziehung gegenüber einem Inhalt, der (noch) nicht in der explizit gemachten Einheit von Form und Inhalt vorliegt.

In seinem Kommentar zur Wesenslogik fasst Klaus J. Schmidt dieses Verhältnis folgendermaßen:

»Diese Gleichgültigkeit des Inhaltes gegen die Form stellt jedoch nur einen Aspekt – und zwar den unwichtigen – der Sachlage dar. Der andere Aspekt – der wichtige – wird erkennbar, wenn man nach dem Verhältnis von Inhalt und Grund fragt.«<sup>230</sup>

Ich teile diese Ansicht Schmidts insofern, als Hegel den Inhalt, der sich gleichgültig gegen die Form verhält, der Grundbeziehung (als vollständiger Beziehung von Inhalt und Form) unterordnet. Schmidt zieht aus diesem Sachverhalt im Weiteren die Schlussfolgerung:

»Der Inhalt ist die ›negative Reflexion der Formbestimmungen‹, Form und Materie, ›in sich‹, wodurch sich die Identität des Grundes erneut einstellt. Auf diesem Wege kristallisiert sich die ›Grundbeziehung‹ wieder heraus. Die Gleichgültigkeit des Inhaltes gegen die Form gilt also nur ›zunächst‹. In letzter Konsequenz erweist sie sich als falsch.«<sup>231</sup>

Dem hier erörterten Schluss auf die grundsätzliche ›Falschheit‹ des gegen die Form gleichgültigen Inhalts kann auf der hegelschen Textbasis aber nur mit Einschränkung zugestimmt werden. Richtig ist – wie eben erläutert –, dass der Gleichgültigkeit des Inhalts gegenüber der Grundbeziehung als Einheit von Form und Inhalt sowie als ganzer Form ein Defizit zu eigen ist. Demgegenüber kann aber auch gezeigt werden, dass die Gleichgültigkeit des Inhalts gegen die Form für bestimmte Sachverhalte, an deren Erfassung Hegel (in

<sup>229</sup> Vgl. Rohs (1982), S. 188.

<sup>230</sup> Vgl. Schmidt (1997), S. 102.

<sup>231</sup> Ebd. S. 102 f.



nicht unerheblicher Weise) gelegen ist, gerade konstitutiv ist. Dies möchte ich im Folgenden begründen und erläutern.

Zum einen fällt insbesondere in der enzyklopädischen Fassung des Verhältnisses von Form und Inhalt auf, dass Hegel auch das äußerliche und gleichgültige Verhältnis von Form und Inhalt als einen *wesentlichen* Aspekt des Inhalts festgehalten wissen will:

»Bei dem Gegensatze von Form und Inhalt ist wesentlich [sic!] festzuhalten, daß der Inhalt nicht formlos ist, sondern ebensowohl die *Form in ihm selbst* hat, *als* sie ihm *ein äußerliches* ist.« (Enz [1830] § 133 A; GW 20: S. 158, Z. 19–21)

Zum anderen gibt es verschiedene Stellen in den hegelschen Werken, an denen Hegel den impliziten *Gebrauch* der Kategorien im menschlichen Denken thematisiert und von einem *Nachdenken* über diese Kategorien, Formen des Denkens oder Denkbestimmungen unterscheidet. Durch eine nachdenkende Einstellung werden die Kategorien als Formen des Denkens explizit zum Gegenstand der Betrachtung gemacht. Im alltäglichen Gebrauch qua Vorstellung kommt es dagegen nicht zu einer expliziten Thematisierung:

»Im Leben geht es zum *Gebrauch* der Kategorien, sie werden von der Ehre, für sich betrachtet zu werden, dazu herabgesetzt, in dem geistigen Betrieb lebendigen Inhalts in dem Erschaffen und Auswechseln der darauf bezüglichen Vorstellungen, zu *dienen* [...].« (*Die Lehre vom Sein*, Zweite Vorrede; GW 21: S. 13, Z. 14–19)

Hegel spricht in Bezug auf den alltäglichen Gebrauch der Kategorien auch von der »natürliche[n] Logik« (ebd. Z. 29) und meint damit die Logik des Alltags(denkens). Kennzeichen des alltäglichen Gebrauchs der Kategorien und »Formen des Denkens« (ebd. S. 12, Z. 18 f.) ist es, dass sie in dem »Stoffe [...] [des] selbstbewußten Anschauen[s], Vorstellen[s] wie in unserem Begehren und Wollen oder vielmehr auch in dem vorstellenden Begehren und Wollen (– und es ist kein menschliches Begehren oder Wollen ohne Vorstellen –) versenkt sind« (ebd. Z. 19–22) bzw. dass »die Denkbestimmungen« in dem Stoffe solchen Anschauens und Vorstellens »eingehüllt stecken« (ebd. Z. 35). Kurz gesagt: Als eingehüllte und versenkte bleiben die Kategorien implizit. Hegel nennt die natürliche Logik des Alltags aufgrund dieses für das Subjekt implizit bleibenden Charakters auch »bewußtlos« (ebd. S. 13, Z. 29 f.) resp. »bewußtlos geschäftig« (ebd. S. 15, Z. 3). Über den impliziten Charakter der Denkbestimmungen hinaus benennt Hegel ein weiteres Kennzeichen des Alltagsdenkens:



»[...] was unser Bewußtseyn vor sich hat, ist der Inhalt, die Gegenstände der Vorstellungen, das, womit das Interesse erfüllt ist; die Denkbestimmungen gelten nach diesem Verhältniß als *Formen*, die nur *an dem Gehalt*, nicht der Gehalt selbst seyen.« (GW 21: S. 15, Z. 3–6)

Entscheidend für das Alltagsbewusstsein ist also die Auffassung von den Denkbestimmungen als »äussere Formen« (ebd. S. 15, Z. 1). Das Alltagsbewusstsein konzentriert sich demgegenüber auf den Inhalt oder Gehalt. Seine Bewusstseinsaktivitäten zeichnen sich gerade dadurch aus, dass »den Denkbestimmungen für sich keine Inhaltbestimmende Wirksamkeit zugeschrieben wird« (GW 21: S. 13, Z. 27 f.). Was diese Ausführungen zeigen, ist, dass die Gleichgültigkeit des Inhalts (hier konkreter: des Bewusstseinsinhalts) gegen die Form in Bezug auf das Phänomen unseres Alltagsbewusstseins gerade nicht »unwichtig«, sondern vielmehr ein bezeichnendes und konstitutives Merkmal darstellt. Will man von einer »Falschheit« der Gleichgültigkeit des Inhalts gegen die Form (Schmidt) sprechen, kann dies daher m. E. nur relativ zu den Zwecken und Erkenntnisinteressen des Philosophen als angemessene Beschreibung gelten. Bezogen auf das Alltagsbewusstsein, das Denkbestimmungen und Kategorien für seine alltäglichen Interessen in *Gebrauch* nimmt und das nicht ständig auch auf diese Bestimmungen reflektieren kann, erfüllt die Implizitheit und Gleichgültigkeit der Formen und Denkbestimmungen hingegen ihren alltäglichen und legitimen Zweck.<sup>232</sup> Hegels Differenzierung der Modi des impliziten Gebrauchs (oder des Umgangs mit) und des expliziten Nachdenkens über die Kategorien bzw. Denkbestimmungen erweist sich in diesem Zusammenhang also als durchaus angemessen. Hieraus folgt m. E. eine allgemeine Interpretationsregel, die zu beinhalten hat, dass die Bewertung der Adäquatheit des Verhältnisses von Inhalt und Form, *wenn es um die angemessene Beschreibung eines bestimmten Bereiches von Phänomenen geht*, immer auch von der jeweiligen Konstitution des infrage stehenden Gegenstandsbereiches abhängt.

<sup>232</sup> Vgl. hierzu auch Halbig (2002), S. 153 f.

### 6.1.1 Die Ambivalenz des Explizierens und des Expliziten

»Die für uns wichtigsten Aspekte der Dinge sind durch ihre Einfachheit und Alltäglichkeit verborgen. (Man kann es nicht bemerken, – weil man es immer vor Augen hat.)«  
(Ludwig Wittgenstein<sup>233</sup>)

In Bezug auf das anhand der *Wesenslogik* thematisierte Explizieren impliziter Formbestimmungen soll noch auf eine doppelte Ambivalenz aufmerksam gemacht werden, die das Verhältnis des Impliziten zum Expliziten betrifft. Ein Explizit-Machen des Impliziten geht immer zugleich mit einem Zwiespalt einher: Der Prozess des Explizierens soll einerseits ein *bloßes Entdecken* implizit immer schon vorhandener Verhältnisse sein. Andererseits besitzt das Explizierte (vormals Implizite) dadurch, dass es nun in expliziter (und damit in anderer) Form vorliegt, zwangsläufig immer auch die Anmutung von etwas zuvor noch nicht Dagewesenem und *neu Hervorgebrachtem*.

Die vorangegangene Auseinandersetzung mit der *Wesenslogik* hat gezeigt, dass die Form-Inhalt-Grammatik eine spezifisch philosophische Entfaltung der Semantik dieses Kategorienpaares ist. Mit der *logisch-philosophischen* Entfaltung der ihr innewohnenden logischen Bezüge und Implikationen setzt Hegel sich auf zweierlei Weise von anderen Konzeptionen des Verhältnisses von Form und Inhalt ab. Die zwei Frontstellungen bzw. Abgrenzungsbewegungen, die sich im Hinblick auf Hegels Vorgehen hervorheben lassen und die er mithilfe der logischen Entfaltung als illegitim zurückweisen kann, betreffen *erstens* die Abgrenzung von der alltagssprachlichen Verwendung des Verhältnisses von Form und Inhalt; *zweitens* richtet sich seine Logik von Form und Inhalt gegen andere Philosophien und andere wissenschaftliche Konzeptionen dieses Verhältnisses. Mit der logischen Entfaltung und Rechtfertigung kann er die im Alltag implizit oder auch explizit vorherrschende Vorstellung als philosophisch inadäquat zurückweisen, dass der Inhalt wichtig, die Form hingegen irrelevant sei.<sup>234</sup> Die zweite Frontstellung bezieht Hegel etwa in der Rechtsphilosophie, wo er sich gegen eine ähnlich gelagerte Vorstellung – nun aber auf der Ebene der wissenschaftlichen Betrachtung

<sup>233</sup> Wittgenstein (2003 [1953]), § 129.

<sup>234</sup> Im Grimm'schen Wörterbuch findet man in den Artikeln zu »Form« und »Inhalt« verschiedene Beispiele, denen diese Vorstellung zugrunde liegt. Vgl. das *Deutsche Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm* (1877), Bd. 3, Sp. 1897–1900 (zu »Form«) und Bd. 10, Sp. 2118–2119 (zu »Inhalt«).

tung – richtet. Dort könne »[m]an [...] von denen, die es am gründlichsten zu nehmen scheinen, hören, die Form sey etwas Aeüßeres und für die Sache Gleichgültiges, es komme nur auf diese an« (*Grundlinien*; GW 14,1: S. 6, Z. 24–26). Hegel hingegen vertritt die Auffassung, dass es *philosophisch* gesehen eine systematische Fehlannahme ist, eine ungeformte Materie getrennt von der Form (des Bewusstseins, bzw. der Darstellung<sup>235</sup>) anzunehmen.<sup>236</sup> Für unseren Alltagsgebrauch kommt der These der Gleichgültigkeit des Inhaltes gegen die Form, wie oben erläutert, jedoch eine spezifische Bedeutsamkeit zu, die von der logisch-philosophischen Konzeption zu unterscheiden ist und als solche eine kontextuell gerechtfertigte Berechtigung besitzt. Diese Verfasstheit des Alltagsbewusstseins ist nun auch der Grund für die oben genannte Ambivalenz des Entdeckens und Erfindens einer Explikation von Bestimmungen, die zuvor nur implizit waren.

Worin die Ambivalenz besteht, lässt sich sowohl im Hinblick auf das *Resultat* einer Explikation (Resultatsinn) wie auch auf den *Akt*, der dieses Resultat hervorbringt (Prozesssinn), näher ausbuchstabieren. Bereits der Akt des Explizierens und nicht erst dessen Resultat kann als ambivalent oder als moralisch fragwürdig erfahren werden, etwa weil darin eine anmaßende Geste gesehen wird. Der Eindruck einer solchen Anmaßung könnte dadurch entstehen, dass derjenige, der die Explikation beabsichtigt, gar nicht als deutungszuständig oder deutungskompetent angesehen wird.<sup>237</sup>

Da es sich bei den hier betrachteten Explikationen um *philosophische* Explikationen impliziter Bestimmungen und Strukturen handelt, erscheinen die ins Explizite geholten Bestimmungen, d. h. die *Resultate* des philosophischen Explikationsaktes, relativ zum nicht-philosophischen Bewusstsein immer als etwas Neues; zumindest dann, wenn es sich um nicht-triviale Explikationen handelt. Die Ambivalenz des Explikationsresultates besteht darin, dass das, was als explikationswürdig herausgestellt wird, dem Anspruch des Explizierenden zufolge gleichwohl nichts vollständig Neues sein soll. Der Philosoph erhebt den Anspruch, dass es sich *lediglich* um eine Entdeckung von implizit schon Vorhandenem handelt. Unter der Berücksichtigung,

<sup>235</sup> Im Hinblick auf wissenschaftliche Darstellungen, die die Form als etwas Äußeres ansehen, schreibt er im Hinblick auf deren wissenschaftliche Unfruchtbarkeit und Begründungsdefizite: »Was nun in diesem Gedränge von Wahrheiten weder Altes noch Neues, sondern Bleibendes sey, wie soll dieses aus diesen formlos hin und her gehenden Betrachtungen sich herausheben – wie anders sich unterscheiden und bewähren, als durch die *Wissenschaft*?« (*Grundlinien*; GW 14,1: S. 7, Z. 4–7).

<sup>236</sup> Vgl. hierzu auch Siep (1991), hier insbesondere S. 71: »Matter is always organized – bare *hyle* is a construction of thought«; vgl. auch S. 76.

<sup>237</sup> Ein solcher Einwand ließe sich etwa im Rahmen der Diskussion um die Übersetzung religiöser Überzeugungen vorbringen.

dass wahrscheinlich die meisten philosophischen Theorien und Terminologien, die zur Explikation verwendet werden, im Lichte des alltäglichen Sprachgebrauchs einen Verfremdungseffekt mit sich bringen, liegt es am Philosophen, seine Explikation als adäquate Explikation impliziter Strukturen des Common Sense hinreichend plausibel zu machen und im Hinblick auf das, was erklärt werden soll, als angemessen auszuweisen. Die mit der Explikation einhergehende Ambivalenz ist dann nichts, was gegen das Implizit-Explizit-Modell spricht, sondern eine erklärbare Konsequenz der unterschiedlichen Verfasstheiten von Alltagsdenken und philosophischem Denken.

Ausgehend von den vorangegangenen Ausführungen lässt sich darüber hinaus für eine These bezüglich der Frage argumentieren, ob bereits in der *Logik* die Vorstellung angelegt ist, dass unterschiedliche Formen unterschiedliche Inhalte zur Folge haben – eine Vorstellung, die in Bezug auf Hegels These von der Identität des Inhalts von Religion und Philosophie trotz ihrer unterschiedlichen Formen, diesen Inhalt zum Ausdruck zu bringen, relevant ist. Hierzu ist Verschiedenes zu sagen: *Erstens* geht es in der *Logik* lediglich um eine Form, nämlich die der Selbstentfaltung der Kategorien, deren logische Regeln dem Philosophieren zugrunde gelegt werden sollen. Die Vorstellung, dass aus unterschiedlichen Formen unterschiedliche Inhalte folgen, setzt *zweitens* eine Analyse der spezifischen Verfasstheit unterschiedlicher Bewusstseinsformen und ihrer jeweiligen Prägung dieser Inhalte voraus, eine Aufgabe, die Hegel erst im realphilosophischen Teil seines Systems angeht. Hegel macht diesbezügliche Bemerkungen auch im Rahmen der Einleitung zur *Enzyklopädie*, wo er die spezifischen Erscheinungsformen von *Bewusstseinsinhalten* qua Gefühl, Anschauung, Vorstellung etc. thematisiert (vgl. *Enz* [1830] § 3; *GW* 20: S. 41 f.). Nun könnte man berechtigterweise einwenden, dass es in diesem Zusammenhang bereits um die *konkreten* Unterschiede von Inhalten in unterschiedlichen Formen geht, hier jedoch nur nach der generellen Anbahnung von Inhaltsunterschieden im Verhältnis zu verschiedenen Formen in der *Logik* gefragt wurde, also unabhängig von der Frage, wie sich die Unterschiede dann im Einzelnen ausgestalten. Meines Erachtens findet sich aber auch eine solche generelle Anlage in der *Wesenslogik* nicht. Was der *Wesenslogik*-Abschnitt bietet, ist eine Explikation der Formbestimmungen des Inhaltes, die diesem zunächst noch implizit sind. Dabei liegt das Augenmerk darauf, zu zeigen, dass der Inhalt – sei seine Form nun implizit oder explizit herausgearbeitet – derselbe bleibt. Im Rahmen der Bestimmung des Verhältnisses von spekulativer Philosophie und christlicher Religion ist, wie noch deutlich werden wird, mit der These der Inhaltsidentität ein bestimmtes Erkenntnisinteresse verbun-

den: Die Behauptung der Inhaltsidentität folgt dort aus dem spezifischen Zweck, einen Bezug zwischen den Inhalten dieser beiden Weisen der Weltdeutung herzustellen, der überhaupt nur unter der Bedingung möglich ist, dass es so etwas wie Bedeutungsgleichheiten zwischen ihnen gibt, die Hegel im Hinblick auf ihre Auffassungen der Wahrheit der Wirklichkeit entdeckt hat. Hegel ist also nicht auf die These festgelegt, dass die Inhaltsidentität absolute Gültigkeit besitzt, relativ zu anderen Zwecken mag es sogar sinnvoller sein, inhaltliche Differenzen zu betonen. Somit gilt die Identitätsthese relativ zu der Annahme, dass eine Anknüpfung an bestimmte Einsichten und Denkfiguren der Religion aufgezeigt werden soll und kann – unter diesem Gesichtspunkt gewinnt sie nicht nur ihre Plausibilität, sondern auch ihre philosophische Notwendigkeit.<sup>238</sup> Die These, dass aus unterschiedlichen Formen in gewisser Hinsicht auch unterschiedliche Inhalte »entstehen« (Enz [1830] § 3; GW 20: S. 42, Z. 7), ergibt darüber hinaus erst dann Sinn, wenn von der unterschiedlichen Verfasstheit bestimmter Formen des *Bewusstseins* die Rede ist. Der Abschnitt der *Wesenslogik* dient der Herausarbeitung des Implizit-Explizit-Modells im Hinblick auf die Kategorien Form und Inhalt. Für alle weiteren Fragen, die sich im Zusammenhang mit der Frage nach dem Verhältnis von Religion und Philosophie qua Form und Inhalt stellen, ist Hegels Geistphilosophie zu konsultieren.

<sup>238</sup> Vgl. dazu Pirmin Stekeler-Weithofers Analyse hegelscher Grundbegriffe (Stekeler-Weithofer (1992), S. 139–197), dem zufolge »die Gleichheit oder relative Stabilität von *Bedeutungen* bei aller Entwicklung konstitutiv ist für jedes Denken« (S. 159), sowie seine folgende Ausführung: »Es gibt *überhaupt kein Etwas* ohne Kenntnis der von uns in einer gemeinsamen menschlichen Praxis gesetzten Kriterien der Unterscheidungen und Gleichsetzungen. Ohne (in einem gewissen Vagheitsrahmen allein durch den ›Verstand‹ gemeinsam beurteilbare) Bedeutungsgleichheiten gibt es keine *Bedeutungen* und keinen Bezug, es bleiben nur beliebige, *leere, sinnlose Worte* übrig, weniger also als bloß subjektive Meinungen und Vorstellungen, die als solche wenigstens einen angebbaren Inhalt haben (sollten).« (Ebd. S. 151 f.)

## 6.2 Sozial aufgeteilte Bedeutungsverwendung

»Das Gefühl wird in die Sprache der Handlung übersetzt, und die Handlung in die Sprache des Gefühls, wodurch, wie bei jeder Übersetzung, einiges neu hinzukommt und einiges verlorengeht.«

(Robert Musil<sup>239</sup>)

Oben wurde die These formuliert, dass man Hegels Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Philosophie im Sinne des Ansatzes der sozial aufgeteilten Sprach- und Bedeutungsverwendung verstehen kann, wie er von Hilary Putnam in »Die Bedeutung von ›Bedeutung‹« (1975) als Hypothese der »sprachlichen Arbeitsteilung« vorgelegt wurde. Dies gilt es im Folgenden zu erläutern.

Ausgangspunkt für den hier unterbreiteten Interpretationsvorschlag, dass sich bei Hegel so etwas wie ein Ansatz der arbeitsteiligen Bedeutungsverwendung findet, soll die bereits erwähnte Textstelle aus der zweiten Vorrede zur *Enzyklopädie* sein, die zu diesem Zweck in einem ausführlicheren Zusammenhang zitiert wird:

»Die Religion ist die Art und Weise des Bewußtseyns, wie die Wahrheit für alle Menschen, für die Menschen aller Bildung, ist; die wissenschaftliche Erkenntniß der Wahrheit aber ist eine besondere Art ihres Bewußtseyns, deren Arbeit sich nicht Alle, vielmehr nur wenige unterziehen. *Der Gehalt ist derselbe*, aber wie Homer von einigen Dingen sagt, daß sie zwei Namen haben, den einen in der Sprache der Götter, den andern in der Sprache der übertägigen Menschen, so gibt es für jenen Gehalt zwei Sprachen, die eine des Gefühls, der Vorstellung und des verständigen, in endlichen Kategorien und einseitigen Abstractionen nistenden Denkens, die andere des concreten Begriffs.« (GW 20: S. 13, Z. 24–32)

Im Folgenden soll näher untersucht werden, wie sich die Menschen dieser Textstelle zufolge zur Wahrheit verhalten, worin die Unterschiede in den genannten Zugangsweisen bestehen und wie sich die unterschiedlichen Zugangs- bzw. Bewusstseinsweisen zueinander verhalten. Daran anschließend erläutere ich meine Interpretationsthese der arbeitsteiligen Bedeutungsverwendung im Hinblick auf das sich daraus ergebende Gesamtbild.

Das übergreifende Thema der Textstelle ist die Frage, wie sich die Menschen zur Wahrheit verhalten. Hegel nennt diesbezüglich zwei Weisen: die

<sup>239</sup> Musil (1978), S. 1166.

allgemeine Weise des Bewusstseins der Wahrheit ist die Religion; dies wird hier im Sinne einer Definition von Letzterer angegeben. Eine davon unterschiedene, besondere Art des Bewusstseins der Wahrheit stellt »die wissenschaftliche Erkenntniß« (ebd. Z. 25 f.), d. h. die Philosophie, dar. Die nähere Bestimmung dieser Zugangsweisen gilt es nun zu betrachten.

Ein *allgemeines* ist das Bewusstsein der Wahrheit durch die Religion deswegen, weil die Wahrheit auf diese Weise »für alle Menschen« (ebd. Z. 24 f.) zugänglich ist. Diese Bewusstseinsweise setzt keinen besonderen Bildungsweg voraus. In sie wird man ohne größere, obgleich nicht ohne jede Anstrengung (etwa die Teilnahme am Kommuniionsunterricht) gewissermaßen »hinein-erzogen.«<sup>240</sup> Demgegenüber wird das Bewusstsein der Wahrheit, das durch philosophische Erkenntnis gewonnen wird, mit einer besonderen Art von »Arbeit« (ebd. Z. 27 f.) identifiziert. Dass die besondere Erkenntnis der Wahrheit durch die Philosophie eine spezielle Arbeit voraussetzt, heißt nicht, dass die Wahrheit auf diese Weise prinzipiell nur Wenigen zugänglich ist. Es wird nur gesagt, dass diese Bewusstseinsweise nicht ohne Weiteres, nicht ohne eine bestimmte Anstrengung, Bildung oder Ausbildung möglich ist.<sup>241</sup> In diesen Zusammenhang kann man auch eine Bemerkung Hegels aus der Einleitung zur *Enzyklopädie* stellen, die sich gegen die Meinung wendet, dass es keine vorangegangenen Bemühungen erfordere, um ein Verständnis für Philosophie sein Eigen nennen zu können:

»In sofern es nur das *Denken* ist, was die Philosophie zur eigenthümlichen *Form* ihres Geschäftes in Anspruch nimmt, jeder Mensch aber von Natur denken kann, so tritt vermöge dieser Abstraction [...] das Gegentheil von dem ein, was vorhin als Beschweriß über die *Unverständlichkeit* der Philosophie erwähnt worden ist. Diese Wissenschaft erfährt häufig die Verachtung, daß auch solche, die sich mit ihr nicht bemüht haben, die Einbildung aussprechen, sie *verstehen* von Haus aus, was es mit der Philosophie für eine Bewandniß habe, und seyen fähig, wie sie so in einer gewöhnlichen Bildung, insbesondere von religiösen Gefühlen aus, gehen und stehen, zu philosophiren und über sie zu urtheilen.« (Enz [1830], § 5 A; GW 20: S. 43, Z. 26–S. 44, Z. 4)<sup>242</sup>

<sup>240</sup> Vgl. hierzu MsRelphil S. 289, Z. 22 bis S. 290, Z. 10 sowie die Ausführungen zur Aneignung der christlichen Vorstellungen und Gefühlsbildung in Abschnitt 5.3.4 dieser Arbeit.

<sup>241</sup> Hegels Rede von der »Arbeit«, der man sich im Rahmen der philosophischen Erkenntnis zu unterziehen habe, erinnert an eine Stelle aus der Vorrede seiner *Phänomenologie des Geistes*, nach der der Philosoph die »Arbeit des Begriffes« (GW 9: S. 48, Z. 18) auf sich zu nehmen habe: »Wahre Gedanken und wissenschaftliche Einsicht ist nur in der Arbeit des Begriffes zu gewinnen.« (GW 9: S. 48, Z. 17 f.)

<sup>242</sup> Vgl. hierzu auch die Ausführungen im Abschnitt »Die Trivialität der Philosophie« in: Halbig (2002), S. 167–170.



Wie ist die Aussage genau zu verstehen, dass sich »nur wenige« der ›philosophischen Arbeit‹ »unterziehen« (GW 20: S. 13, Z. 27)? Handelt es sich hierbei um eine empirische Feststellung? Um eine Aussage über die Vermögen von Individuen oder Gesellschaften? Oder um eine normative These, dass sich nicht alle dieser »Arbeit« unterziehen sollen? Im Folgenden wird davon ausgegangen, dass Hegel auf die Akzeptabilität einer Gesellschaft abzuheben sucht, in der allen Menschen auch ohne eine philosophisch-wissenschaftliche Ausbildung wahre Erkenntnis zugänglich ist, in der es aber *einige* gibt, die sich in der sozialen Rolle von Philosophen<sup>243</sup> um eine wissenschaftliche Erkenntnis der Wahrheit im Sinne einer methodisch gewonnenen Erkenntnis bemühen. Das allgemeine Bewusstsein der Wahrheit ist demgegenüber ein Bewusstsein ohne solche spezialistischen Mühen. Die Begründungslasten, die mit der alltäglichen Anwendung von Wahrheit einhergehen, *müssen* nicht wie im Rahmen der philosophischen Spezialistenarbeit ausgetragen und wissenschaftlichen Ansprüchen gemäß gedeckt und begründet werden. Der Nicht-Spezialist kann zwar auch Gründe für seine alltäglichen Annahmen haben oder Begründungen für sie angeben. Da es ihm an einer philosophischen Ausbildung mangelt, liegen solcherlei Begründungsprozesse aber außerhalb dessen, was den methodischen Maßstäben der Philosophie gerecht werden könnte. Auf den Sachverhalt eines solchen Gründehabens weist Hegel im *Vorlesungsmanuskript zur Religionsphilosophie* hin, wenn er der religiösen Frömmigkeit eine einfache Weise des Begründens der Dinge zuschreibt, die aber darum auch »höchst langweilig« sei: »Bey den verschiedensten Gegenständen, Lauff der *Gestirne* und *seiner Gesetze*, Elephant, Ameise, Mensch – besteht jene Beziehung in einem und demselben, daß Gott *es gemacht*« (MsRelphil S. 18, Z. 10–12).

Man kann Hegels Ausführungen auch so verstehen, dass der Grund für ein so verfasstes Verhältnis von allgemeinem und speziellem Bewusstsein der Wahrheit *zum einen* mit den individuellen Fähigkeiten von Personen und *zum anderen* mit der internen Ausgestaltung bzw. Struktur von Gesellschaften zusammenhängt, wobei es sowohl im Hinblick auf die je individuellen Veranlagungen, Fähigkeiten (vielleicht auch Interessen) als auch im Hinblick auf das Funktionieren einer Gesellschaft als Ganzer weder möglich noch zweckmäßig wäre, dass sich alle Mitglieder der Philosophie widmeten, da es noch andere soziale Rollen gibt, die es auszufüllen gilt.

<sup>243</sup> Dass ein *professionelles Berufsphilosophentum* entstehen konnte, wie wir es heute kennen, setzte die Entstehung einer bestimmten Gesellschaftsstruktur voraus. Bis kurz vor Hegels Zeit gingen viele Philosophen anderen Berufen nach. Es bietet sich hier daher an, in einem weitergefassten Sinne von der *sozialen Rolle* des Philosophen zu sprechen.



Zur Verdeutlichung seiner Auffassung greift Hegel auf eine Analogie zurück, die das Verhältnis von religiösem und philosophisch-wissenschaftlichem Bewusstsein der Wahrheit erläutern soll. Dabei stellt er eine strukturelle Ähnlichkeit zwischen *zwei Verhältnissen* heraus: So wie es in den Epen Homers verschiedene Sprachen (die Sprache der Götter und der Menschen) bzw. sprachliche Namen für bestimmte Gegenstände gibt, so (oder zumindest so ähnlich) verhalten sich seines Erachtens die Bewusstseinsweisen von Religion und Philosophie zur Wahrheit. Innerhalb dieser Analogie wird das Verhältnis der bei Homer erwähnten Sprachen der Götter und der Menschen mit dem Verhältnis einer Sprache des Gefühls und einer Sprache des konkreten Begriffs, die der Religion resp. der Philosophie zugeordnet werden, in eine Ähnlichkeitsrelation gesetzt. Inwiefern es aufschlussreich für das Verhältnis von Religion und Philosophie ist, wenn man es als Beziehung zweier Sprachen zu demselben Gehalt modelliert, ist allerdings erst noch zu erörtern, da die Rede von einer religiösen und philosophischen *Sprache* und mehr noch die Rede vom *Gehalt* aufgrund ihrer Ambiguität eine ausführlichere Analyse erforderlich machen. Zwar könnte man versucht sein, einer solchen Analyse mit dem Hinweis darauf auszuweichen, dass es sich bei der hier eingebrachten Stelle ja nur um eine systemexterne Überlegung Hegels handelt, die darum vernachlässigbar sei. Dieser Weg soll allerdings schon allein deswegen nicht gewählt werden, weil die Textstelle aus der Vorrede zur zweiten Ausgabe der *Enzyklopädie* die bisherigen Interpretationen um einen Aspekt des Verhältnisses von Religion und Philosophie zu erweitern verspricht, der bisher nicht genauer betrachtet wurde. So wurde dieses Verhältnis bislang überwiegend im Sinne der zeitlichen bzw. genetischen *Vorgängigkeit* der religiösen Vorstellungen erörtert, auf die sich die Philosophie reflexiv als auf etwas schon Vorhandenes beziehen kann, um es sodann nach Maßgabe eigener methodischer Mittel zu erfassen. Während die Philosophie sich hier nicht einfach auf etwas bezieht, sondern auf etwas, insofern es bereits geformter Gegenstand der Religion ist, beschreibt Hegel Religion und Philosophie in der Vorrede als zwei Weisen des Bewusstseins, die sich *gleichzeitig* auf etwas beziehen. Darüber hinaus ist auf den bereits erwähnten Umstand einzugehen, dass Hegel die religiöse und wissenschaftliche Bewusstseinsweise dort auch als unterschiedliche Sprachen bezeichnet.<sup>244</sup> So kann man seine Rede von einer religiösen bzw. philosophischen

<sup>244</sup> Relevant ist diese Frage insbesondere deswegen, weil noch die aktuelle philosophische Diskussion des Umgangs mit religiösen Bürgern mit dieser Assoziation von Religion und Sprache operiert (vgl. etwa Habermas (2005), S. 136 ff.), diese Konzeption und vor allem das damit einhergehende Modell einer Übersetzung religiöser Rede aber auch vielfache Kritik erfahren hat. Die Einwände, die in einer solchen Kritiklinie

Sprache (i.) im Sinne natürlicher Sprachen oder – im Ausgang von für uns heute verfügbaren philosophischen Theorieangeboten – auch (ii.) im Sinne von Sprachspielen, wie sie der Wittgenstein der *Philosophischen Untersuchungen*<sup>245</sup> konzipiert hat, verstehen. Insgesamt fordert die Tatsache, dass in der Religion nicht nur sprachliche Aspekte, sondern auch deren Einbettung in bestimmte Praxen und die Verknüpfung mit bestimmten regelgeleiteten Handlungen (man denke etwa an den Akt des Gebets, Gottesdienstfeierlichkeiten etc.) Relevanz zukommt, zur Vorsicht im Umgang mit der Rede von einer *religiösen Sprache* oder *religiösen Sprachen* auf.<sup>246</sup> Der Bezug von Religion auf bestimmte institutionalisierte Handlungen und Praxen der Lebensführung legt es nahe, die Rede von der religiösen Sprache im Sinne eines religiösen *Sprachspiels* zu lesen. Damit wird ein Konzept eingebracht, das im 20. Jahrhundert von Ludwig Wittgenstein geprägt wurde und das Hegel in dieser Form nicht kennen konnte, das aber besser als die Rede von einer religiösen Sprache dem Phänomen der Religion als einer bestimmten Spielregeln folgenden Lebensform gerecht wird.<sup>247</sup> Die Philosophie – zumindest die heutige akademische Philosophie – prägt keine eigene Lebensform aus.<sup>248</sup> Ausgehend von der vorhandenen Lebenswelt entwickelt sich der Modus der Reflexion aber zu einer wissenschaftlichen Institution und Praxis, die mithilfe eigener Terminologien wissenschaftliche Sprachspiele in Gestalt von Theorie- und Diskurszusammenhängen etabliert.

Im Folgenden soll gezeigt werden, dass sich durch die Umstellung der Beschreibungsperspektive auf eine Situation, in der sich Religion und Phi-

liegen, sind etwa, dass das Übersetzungsmodell seinen »Anspruch, den genuine Sinn in einer anderen Sprache nachzubilden und damit inhaltlich dasselbe wie das Original zu kommunizieren, nicht [...] einlösen« kann und dass die Neuinterpretation aus Sicht der Religion »ein Sakrileg« darstellen muss, weil »die religiöse Sprache integrativer Bestandteil der religiösen Praxis ist«. Vgl. Schotte (2010), S. 390 resp. S. 389. Quante stellt des Weiteren die Frage, ob die philosophische Aneignung der religiösen Semantik vom religiösen Bewusstsein »nicht als feindliche Übernahme« erlebt werden muss. Vgl. Quante (2007), S. 491.

<sup>245</sup> Vgl. hierzu etwa §§ 125, 130 und 146 in: Wittgenstein (2003).

<sup>246</sup> Während Hegel die Idee von einer religiösen Sprache unter analogischem Vorbehalt ins Spiel bringt, ist sie bei Jürgen Habermas – im Verein mit dem Pendant der säkularen Sprache – Teil einer feststehenden Terminologie. Vgl. Habermas (2001), S. 10, 21; Habermas (2008), S. 34; Habermas (2005), S. 136 ff.

<sup>247</sup> Über diesen Aspekt hinaus gibt es allerdings starke Differenzen zwischen Hegels und Wittgensteins Religionsphilosophie. Für einen gut gegliederten Überblick über die abweichenden Deutungslinien in Bezug auf die Religionsphilosophie Wittgensteins, die das religiöse Sprachspiel nach Wittgenstein bspw. als nonkognitivistisch interpretieren, vgl. Weidemann (2007), S. 100 ff.

<sup>248</sup> Vgl. hierzu auch die Ausführungen über den Schutz der Gemeinde in Abschnitt II.5.3.4.2 dieser Arbeit.

losophie gleichzeitig auf etwas beziehen, eine Äquivokation in die von Hegel in der »Vorrede« gebotene Verhältnisbestimmung einschleicht, die seine Rede vom »Gehalt« betrifft, der im religiösen und philosophisch-wissenschaftlichen Bewusstsein »derselbe« (GW 20: S. 13, Z. 27 f.) sei. So lässt die Modellierung des Verhältnisses von Religion und Philosophie im Rahmen der Homer-Analogie es so aussehen, als sei deren gemeinsamer Gehalt als *neutraler Bezugspunkt* deutbar, auf den man sich sprachspiel- bzw. theorieunabhängig beziehen kann. Mit der Annahme eines formunabhängigen bzw. ungeformten Gehalts würde in der Analogie jedoch etwas unterstellt, was es Hegel zufolge eigentlich gar nicht geben kann.<sup>249</sup> Wie in dieser Arbeit bereits erläutert wurde<sup>250</sup>, ist es nach Hegel ein konstitutives Merkmal des Gegenstandsbezugs überhaupt, dass ihm stets ein formaler Aspekt zukommt, auch wenn dieser dem Alltagsbewusstsein meist nicht explizit ist.<sup>251</sup> In diesem Sinne schrieb Hegel im Hinblick auf die Formen des subjektiven Geistes (Anschauung, Vorstellung, Gefühl etc.): »In irgend einer dieser Formen oder in der Vermischung mehrerer ist der Inhalt *Gegenstand* des Bewußtseyns.« (Enz [1830] § 3; GW 20: S. 42, Z. 3) Die Vorstellung eines form- bzw. sprachunabhängigen Gegenstands wird in dem hier zu interpretierenden Textstück jedoch durch den Vergleich nahegelegt, den Hegel – mit Bezug auf Homer – zum Verhältnis von Sprache(n) bzw. »Namen« und »Dingen« (GW 20: S. 13, Z. 28) anbietet. Die folgenden Stellen aus Homers *Ilias* können zur Illustration von Hegels Ausführungen dienen<sup>252</sup>:

<sup>249</sup> In der modernen Handlungstheorie erörtern Autoren wie Alvin Goldman, Donald Davidson und G.E.M. Anscombe die Frage, ob Beschreibungen die Ontologie (von Handlungen) vorgeben und die sich daraus ergebenden Bedingungen für die Individuierung von Handlungen. Diskutiert wird, ob sich alternative Beschreibungen auf dieselbe (beschreibungsunabhängige) Handlung beziehen können oder ob jede neue Beschreibung die Annahme einer weiteren distinkten Handlung impliziert; in der Debatte stehen sich dieser Alternative entsprechend ein »fine-grained« [und ein »coarse-grained«; N.M.] approach to the individuation of acts« (Goldman (1970), S. VI) gegenüber. Vgl. hierzu auch ebd. Kapitel I, S. 1 ff.

<sup>250</sup> Vgl. die Abschnitte 5.3.3 und 6.1.1.

<sup>251</sup> Aufgrund der Implizitheit des Formmoments kann es für das Alltagsbewusstsein bzw. nicht-philosophische Bewusstsein so aussehen, als ob es so etwas wie einen formlosen Inhalt gibt. Hegel hätte die seit den 1980er-Jahren diskutierte Vorstellung eines »nonconceptual content«, d. h. »the general idea that there might be ways of representing the world independent of the thinker's conceptual capacities« (Bermúdez/Cahen (2015)), aber wohl abgelehnt.

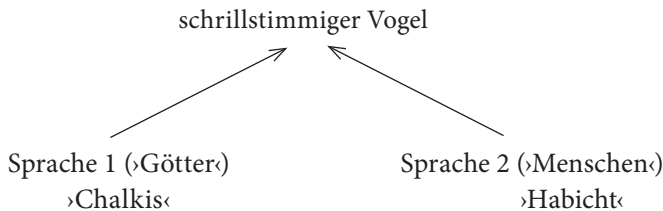
<sup>252</sup> Vgl. dazu die »Anmerkungen« der Herausgeber Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler zur Ausgabe der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1991 [1830]), S. 468.

»Da ist vorn vor der Stadt eine steile Kuppe, / Abseits in der Ebene, umgehbar von beiden Seiten: / Ja, diese nennen die Männer Batieia, / Die Unsterblichen aber das Mal der sprunggeübten Myrine.« (Buch II, 811–14);

»Einem schrillstimmigen Vogel gleichend, den in den Bergen / Chalkis die Götter nennen, die Männer aber Habicht.« (Buch XIV, 290 f.);

»Und entgegen dem Hephaistos [stellte sich] der große Strom, der tiefwirbelnde, / Den Xanthos die Götter nennen, die Männer aber Skamandros.« (Buch XX, 73 f.).<sup>253</sup>

Die Beispiele evozieren durch das in ihnen gleichbleibende Schema – ein Ding, zwei Namen – den Gedanken bzw. das Bild einer sprachspielunabhängigen Entität, zu der bestimmte Namen lediglich *hinzukommen*. Hegel geht beim Aufgriff dieser Beispiele nicht näher auf die Frage ein, welchen Stellenwert den »Dingen« (GW 20: S. 13, Z. 28) dabei als Bezugspunkt zukommt, und auch nicht darauf, inwiefern es überhaupt eine sinnvolle Annahme ist, diese relativ zu den alternativen Benennungen der unterschiedlichen »Sprachen« (»Sprache der Götter« vs. »Sprache der übertägigen [sc. sterblichen]<sup>254</sup> Menschen« (GW 20: S. 13, Z. 29 f.) resp. religiöse Vorstellung vs. philosophisches Begreifen) als einen neutralen Bezugspunkt zu verstehen.



Ein klassisch gewordener Vorschlag, den abgebildeten Zusammenhang sprachphilosophisch aufzuschlüsseln, findet sich in Freges Schrift »Über Sinn und Bedeutung«<sup>255</sup>. Frege verfolgt darin die Frage, wie man in derselben

<sup>253</sup> Homer (1975).

<sup>254</sup> Der von Hegel verwendete Ausdruck »übertätig« heißt nach dem Grimm'schen Wörterbuch, in dem Hegel sogar als Referenz bzw. Beleg für diese Verwendungsweise angegeben wird: ephemere, vergänglich, sterblich. Vgl. *Das Deutsche Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm* (1971), Bd. 23, Sp. 592. Hegel analogisiert die Sprache der übertätigen Menschen mit der Sprache der Religion. So legt es der in der Vorrede folgende Satz nahe: »Wenn man von der Religion aus auch die Philosophie besprechen und beurtheilen will, so ist mehr erforderlich, als nur die Gewohnheit der Sprache des übertätigen Bewußtseyns zu haben.« (GW 20: S. 13, Z. 33–S. 14, Z. 1)

<sup>255</sup> Diese Schrift erscheint erstmals 1892 in der *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*.

Sprache informative Identitätsaussagen tätigen kann, und führt zu diesem Zweck die im Titel der Schrift genannte »grundlegende Unterscheidung«<sup>256</sup> ein. Das berühmte Beispiel, anhand dessen er den Unterschied von Sinn und Bedeutung erörtert, handelt von den semantischen Beziehungen zwischen Morgenstern, Abendstern und Venus:<sup>257</sup>

»Es liegt nun nahe, mit einem Zeichen (Namen, Wortverbindung, Schriftzeichen) außer dem Bezeichneten, was die Bedeutung des Zeichens heißen möge, noch das verbunden zu denken, was ich den Sinn des Zeichens nennen möchte, worin die Art des Gegebenseins enthalten ist. [...] Es würde die Bedeutung von ›Abendstern‹ und ›Morgenstern‹ dieselbe sein, aber nicht der Sinn.«<sup>258</sup>

In der weiteren Entwicklung, die Logik und philosophische Semantik genommen haben, wurde Freges Unterscheidung von Bedeutung (das, was mit einem Zeichen, etwa einem Namen bezeichnet wird) und Sinn (Art des Gegebenseins des Bezeichneten) auch als Differenz von Extension und Intension bestimmt (etwa bei Carnap).<sup>259</sup> Freges Analysen lassen sich nun einige Hinweise entnehmen, die für die Interpretation der von Hegel skizzierten Analogie hilfreich sind.

Zunächst gilt es Hegels Behauptung, dass der Gehalt des religiösen und philosophischen Verständnisses von Wahrheit derselbe sei, näher zu charakterisieren, nämlich als eine Gleichheitsaussage, bei der es sich genauer um eine Aussage handelt, in der eine Gleichheit zwischen unterschiedlichen Namen für einen Redegegenstand behauptet wird.<sup>260</sup> Ein solches Urteil stellt anders als ein Urteil, in dem die Gleichheit eines Gegenstandes mit sich selbst behauptet wird, ein erkenntniserweiterndes Urteil dar. Für die hiesigen Überlegungen ist darüber hinaus die von Frege aufgestellte Voraussetzung beachtenswert, »dass das Erfassen des Sinns [eines Namens] eine notwendige Bedingung ist, um die Frage nach der Bedeutung des Namens überhaupt stellen zu können.«<sup>261</sup> Beachtenswert ist diese Bedingung hier deshalb, weil auch Hegel die Möglichkeit ablehnt, einen Bezugsgegenstand

<sup>256</sup> Wille (2013), S. 133 f.

<sup>257</sup> Vgl. ebd. S. 147 ff. Es mag als philosophiegeschichtliche Koinzidenz gewertet werden, dass auch Hegel seine Erörterungen in einer früheren Ausgabe der *Enzyklopädie* (1827) anhand dessen illustrierte, was »Homer von einigen Sternen sagt« (Enz [1830], »Anmerkungen der Herausgeber«, S. 468).

<sup>258</sup> Frege, »Über Sinn und Bedeutung«. Zitiert nach Wille (2013), S. 130.

<sup>259</sup> Vgl. hierzu Wille (2013), S. 145.

<sup>260</sup> Zur Unterscheidung verschiedener Arten von Gleichheitsurteilen vgl. ebd. S. 135 f.

<sup>261</sup> Ebd. S. 141.

vollständig unabhängig vom sprachlichen Bezug zu erfassen, wie oben bereits anhand der konstitutiven Bedeutung der Form für alle Arten des Gegenstandsbezugs erläutert wurde. In Anbetracht dessen gilt es die Reichweite der Analogie näher zu bestimmen, die Hegel zwischen der homerischen Erwähnung unterschiedlicher, aber dasselbe bezeichnenden Namen und dem Verhältnis von Religion und Philosophie annimmt. *Dass* es sich hierbei um eine Analogiebehauptung handelt, ist insofern plausibel, als bspw. die realistisch anmutende Unterstellung einer sprachunabhängigen Entität *nicht* in Hegels Lösung eingeht und es im Falle von Analogien auch nicht um die Behauptung geht, zwei Relata seien vollständig gleich. Analogien verweisen auf ähnliche Merkmale bzw. Aspekte zweier ansonsten verschiedener Relata. Es kann nicht darum gehen, eine vollständige Identität zwischen zwei Vergleichsgrößen zu konstatieren, weil es dann gar keine zwei vergleichbaren Entitäten gäbe.<sup>262</sup>

Obwohl Hegel die Präsupposition einer sprachspielunabhängigen Entität nicht akzeptieren kann, scheint er am Effekt des Parallele-Sprachen-Modells festhalten zu wollen. Eben dieser steht ja systematisch im Hintergrund, wenn er Religion und Philosophie durch die Annahme eines Bezugspunktes, an dem sich beide auf unterschiedliche Weise abarbeiten, ins Verhältnis zueinander zu setzen sucht. In diesem Zusammenhang gilt es auch auf die zu Homers Zeiten bzw. für Mythen einschlägige Bedeutung des Namengebens hinzuweisen. Erwähnenswert ist der für mythische Weltanschauungsmodelle relevante Umstand, dass sprachliches Benennen und Kennzeichnen darin weniger als ein bloßes Applizieren von Namen auf Dinge aufgefasst wird, sondern im Namengeben vielmehr eine Verfügungsgewalt über die jeweiligen Dinge und ihre Bedeutung zum Ausdruck gebracht wird.<sup>263</sup>

<sup>262</sup> »No analogy is perfect, that is, there is always some difference between analogs. Otherwise, they would not be two analogous objects, but only one, and the relation would be one of identity, not analogy.« (Curtis (2014)).

<sup>263</sup> Vgl. hierzu auch Cassirers Ausführungen über die Sprache in Cassirer (2010 [1923]), S. 52: »Das Wort ist nicht eine Bezeichnung und Benennung, nicht ein geistiges Symbol des Seins, sondern es ist selbst ein realer Teil von ihm. Die mythische Anschauung der Sprache, die der philosophischen überall vorausgeht, ist durchgehend durch diese Indifferenz von Wort und Sache gekennzeichnet. Für sie ist *im Namen* jedes Dinges *sein Wesen beschlossen*.« (Hervorhebungen von mir; N.M.) Vgl. dazu auch Hegel § 462 in dessen *Enzyklopädie*. Dort heißt es in der Lehre vom subjektiven Geist der Philosophie des Geistes in enger Sinnverwandtschaft über das Wesen des menschlichen Vorstellens und des Namengebens: »Der *Name* ist so die *Sache*, wie sie *im Reiche der Vorstellung* vorhanden ist und Gültigkeit hat. Das *reproduzierende* Gedächtnis hat und erkennt im Namen die Sache, und mit der Sache den Namen«. In der christlichen Religion ist insbesondere die göttliche Sprache qua Schöpfungswort mit dem Sein und Wesen der Dinge verknüpft. Sprache hat nicht nur die emphatische Funktion, ein Me-

Hegel will diese Funktion des Mediums Sprache für Religion und Philosophie reklamiert wissen, da beide s.E. darauf abzielen, sich über Sinn und Wesen der Wirklichkeit zu verständigen. Wenn Hegel nun aber, wie die Homer-Analogie nahelegt, den Effekt des Parallele-Sprachen-Modells in seine Konzeption integrieren möchte, gilt es auch – das sollten die obigen Überlegungen deutlich machen – den Status des durch dieses Modell geforderten »neutralen Bezugspunktes« (Hegels »Gehalt« (GW 20: S. 13, Z. 27)) zu klären. Da Hegel, wie gezeigt, die Annahme einer theorie- bzw. sprachspielunabhängigen Entität nicht akzeptiert, kann der gemeinsame Bezugsgegenstand von Religion und Philosophie auch nicht in dem Sinne »neutral« sein, dass er unabhängig oder jenseits eines sprachlichen Bezugs bestimmbar wäre. Der gemeinsame Bezugsgegenstand, der in beiden Bezugsweisen »an sich« »derselbe« (ebd. Z. 28) sein soll, ergibt sich vielmehr erst daraus, dass von den besonderen Eigenschaften des religiösen wie philosophischen Gottes- bzw. Wahrheitsbegriffs abgesehen wird. Geleistet wird diese Abstraktion von der Philosophie. Das Ergebnis dieser Abstraktion kann als Bezugspunkt für die sich parallel, aber in unterschiedlicher Weise am Begriff der Wahrheit abarbeitenden Verständigungsweisen dienen.

Hierauf aufbauend kann Hegels Annahme des parallelen Nebeneinanderbestehen-Könnens beider Bewusstseinsweisen näher betrachtet werden. Ein weiterer positiv festzuhaltender Aspekt der in der Vorrede zur zweiten Auflage skizzierten Verhältnisbestimmung von religiöser und philosophischer Bewusstseinsweise ist, dass Hegel aus dem parallelen Bestehen dieser zwei Bewusstseinsweisen nicht auf die Überflüssigkeit einer der beiden schließt. So sagt der erste Satz der hier interpretierten Textstelle noch gar nichts über die höhere Dignität der durch die philosophische Wissenschaft zustande gebrachten Zugangs- und Erkenntnisweise der Wahrheit aus. Aufgrund der unterschiedlichen Erkenntnisinteressen und Erfordernisse des vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Gebrauchs an solche Voraussetzungen, die im Hinblick auf Wahrheit zu machen sind, werden Religion und Philosophie kontextuell und arbeitsteilig ihre jeweiligen Zuständigkeitsbereiche zugestanden, die aufgrund der unterschiedlichen Anforderungskontexte als gerechtfertigte und jeweils irreduzible Weisen des (impliziten bzw. expliziten) Umgangs mit Wahrheit verstanden werden können. Hegel lässt erst im nächsten Satz eine Bewertung der unterschiedlichen Bewusstseinsweisen in seine Darstellung einfließen, wenn er mit Blick auf die Religion von der Sprache »des Gefühls, der Vorstellung und des verständigen, in endlichen Kate-

dium zu sein, das durch Namen das Wesen der Dinge zum Ausdruck bringt, sondern Gott schafft es zugleich (vgl. Genesis 1 und den Anfang des Johannes-Evangeliums).



gorien und einseitigen Abstractionen nistenden Denkens« (GW 20: S. 13, Z. 30–32) spricht, wobei die Sprache des *Gefühls*, der *Vorstellung* sowie die Prädikate »verständlich«, »endlich« und »einseitig« (ebd. Z. 31 f.) als Hinweise darauf zu verstehen sind, dass die Bewusstseinsweise der Religion *aus Sicht und nach Maßgabe der Ansprüche der Philosophie* mit gewissen Mängeln behaftet ist.

### 6.2.1 Putnams soziolinguistische Hypothese<sup>264</sup>

Die Vorstellung von Religion und Philosophie als zwei unterschiedlichen, da jeweils kontextuell gerechtfertigten Zugangsweisen mit gemeinsamem Bezugsgegenstand soll nun durch Hilary Putnams Konzeption der sozial aufgeteilten Bedeutungsverwendung näher erläutert werden.<sup>265</sup> Ausgangspunkt des Aufsatzes »Die Bedeutung von ›Bedeutung‹« (1975) ist die Diagnose, dass »die mit dem Wort ›Bedeutung‹ verknüpfte Sprachdimension [...] trotz der unvermeidlichen Fülle heroischer, wenn auch fehlgeleiteter Vorstöße nach wie vor im Dunkeln«<sup>266</sup> liegt. Grund für den schlechten Zustand der Bedeutungstheorie bzw. Semantik sei bereits das intuitive Einstiegsverständnis des Bedeutungsbegriff, nämlich die Tatsache, »daß der *vorwissenschaftliche* Begriff, auf dem die Semantik basiert, der vorwissenschaftliche Begriff der Bedeutung« sich in »desolate[m]«<sup>267</sup> Zustand befinde. »Warum das so ist und auch nicht anders zu erwarten ist«<sup>268</sup>, dieser Frage will Putnam in seinem Aufsatz nachgehen.

Putnam beginnt seine für mein Thema einschlägigen sprachphilosophischen<sup>269</sup> Überlegungen im Abschnitt »Eine soziolinguistische Hypothese« damit, dass er ein bestimmtes Bild evoziert, demzufolge man »sich [...] unsere Gesellschaft als einen ›Betrieb‹ vor[stellen soll]«<sup>270</sup>. Im Einklang mit der

<sup>264</sup> Dieser Rückgriff auf Putnam ist selektiv. Von meinem Bezug auf Putnams soziolinguistische Hypothese sind seine kausale Theorie der Referenz und die externalistische Konzeption natürlicher Artbegriffe ausgenommen.

<sup>265</sup> Textgrundlage für diese Plausibilisierung ist der Abschnitt »Eine soziolinguistische Hypothese« in Putnams *Die Bedeutung von ›Bedeutung‹* (2004 [1975]), S. 37–40.

<sup>266</sup> Putnam (2004 [1975]), S. 22.

<sup>267</sup> Ebd.

<sup>268</sup> Ebd.

<sup>269</sup> Die Bedeutungstheorie resp. philosophische Semantik fällt Putnam zufolge in den Bereich der *Philosophy of Mind*. Innerhalb dieser stellt sie wiederum einen Unterbereich der Sprachphilosophie dar. Vgl. zu diesem Aufbau die einleitenden Erörterungen in: Putnam (2004 [1975]), S. 21.

<sup>270</sup> Ebd. S. 37.



Vorstellung von der Gesellschaft als einem Betrieb etabliert er des Weiteren das Bild von unterschiedlichen ›Jobs‹ (vgl. Putnam (2004), S. 37 f.), die die einzelnen Mitglieder der Gesellschaft innehaben. Die Rede von solchen Jobs dient Putnam in einem übertragenen oder zumindest in einem weiten Sinne dazu, auf die unterschiedlichen Aufgaben bzw. Zuständigkeiten aufmerksam zu machen, die Menschen im Hinblick auf bestimmte Gegenstände unter sich aufteilen. Das Beispiel, an dem Putnam seine These der Arbeitsteilung vorführt, ist ein »Beispiel, das mit *Gold* zu tun hat« (ebd. S. 37) bzw. genauer mit der Struktur des gesellschaftlich organisierten Umgangs mit Gold:

»Man stelle sich nun unsere Gesellschaft als einen ›Betrieb‹ vor. In diesem Betrieb haben einige Leute den ›Job‹, goldene Eheringe zu tragen, andere haben den ›Job‹, goldene Ringe zu verkaufen, und wieder andere haben den ›Job‹ festzustellen, ob etwas wirklich Gold ist oder nicht.« (Ebd. S. 37 f.)

Diese Erläuterungen dienen Putnam zunächst zur Exemplifizierung einer »allgemeine[n] Arbeitsteilung (in einem weiten Sinne)« (ebd. S. 38). Der Umgang mit Gold illustriert die Arbeitsteiligkeit des Umgangs mit und des Wissens um Gold: Nicht alle Menschen einer Gesellschaft kennen, obwohl sie mit Gold zu tun haben (etwa goldene Eheringe tragen), die Methoden und Kriterien, mit denen man feststellen kann, ob etwas wirklich Gold ist. Die Aufgabe, solcherlei festzustellen, kommt *Experten* zu, die man wiederum als ›Gold-Laie‹ »konsultieren kann« (ebd. S. 38). Die allgemeine Arbeitsteilung (später auch »nicht-sprachliche Arbeitsteilung« genannt, ebd.) »zieh[t]« nach Putnam darum auch »eine sprachliche Arbeitsteilung nach sich« (ebd.). Damit ist – wie man einer späteren Formulierung entnehmen kann – gemeint, dass die sprachliche Arbeitsteilung »eine nicht-sprachliche Arbeitsteilung zur Grundlage und Voraussetzung« (ebd.) hat. Die sprachliche Arbeitsteilung wird folgendermaßen bestimmt:

»Jeder, dem aus irgendeinem Grunde etwas an Gold liegt, muß das *Wort* ›Gold‹ beherrschen; aber er braucht keine Methode zu beherrschen *festzustellen*, ob etwas Gold ist oder nicht. Er kann sich dabei auf eine spezielle Teilklasse von Sprechern verlassen.« (Ebd.)

Mit der sprachlichen Arbeitsteilung differenziert sich also der Sachverhalt der allgemeinen Arbeitsteilung (die Verteilung von bestimmten Handlungs-, Wissens- und Methodenkompetenzen) auf der Ebene von *Wörtern*, *Namen* und *Bedeutungen* aus. Putnam unterscheidet zwischen dem, was eine »Sprachgemeinschaft *als Kollektiv betrachtet*« kann, und dem, was Einzelne oder einzelne Teilklassen von Sprechern beherrschen (ebd.). Nicht alle Menschen in einer Gesellschaft kennen alle Bedingungen und Kriterien, um

die von ihnen gebrauchten Begriffe hinlänglich zu rechtfertigen. Allerdings können Wahrheiten über bestimmte Begriffe und deren Bedeutung trotzdem Teil der »sozialen Bedeutung« (ebd. S. 39) eines Wortes sein, da einem Sprachkollektiv das Wissen um die notwendigen und hinreichenden Bedingungen einer Bedeutung vermittelt einer Reihe von Expertensprechern (etwa im Zweifelsfall) zur Verfügung steht (vgl. ebd. S. 39). Im Hinblick auf die Kompetenzen einzelner Teilklassen von Sprechern ist indessen zwischen dem Wissen von »Durchschnittssprecher[n]« (ebd. S. 39) und Expertensprechern (vgl. ebd. S. 38) zu differenzieren.

Im Hinblick auf das Verhältnis von Laien und Experten innerhalb der allgemeinen Arbeitsteilung lautet Putnams Urteil, dass es »ganz gewiß nicht notwendig oder rationell [ist], daß jeder, der einmal etwas aus Gold kauft oder trägt, dazu imstande ist, mit einiger Zuverlässigkeit festzustellen, ob etwas wirklich aus Gold ist oder nicht« (ebd.). Für die Ebene der Sprache ergibt sich hieraus ein arbeitsteiliges Verhältnis zwischen Durchschnittssprechern, denen etwas an dem Gegenstand ›Gold‹ sowie dem Sinn, der dem Ausdruck ›Gold‹ zukommt, liegt und die das Wort ›Gold‹ in einem für sie bestimmten Sinne beherrschen müssen, und Expertensprechern als einer »spezielle[n] Teilklassse von Sprechern« (ebd.), die die Bedeutung des Ausdrucks ›Gold‹ in einem spezielleren Sinne beherrschen, weil sie anders als der Durchschnittssprecher über Expertenwissen verfügen, das im Alltag relevant wird, wenn Probleme auftauchen: Experten kennen etwa »notwendige und hinreichende Bedingungen für die Zugehörigkeit zur Extension [und verfügen über; N.M.] Methoden [, um] festzustellen, ob etwas zur Extension gehört (Kriterien), etc.« (ebd.). Wichtig ist, dass Putnam beide Weisen dennoch auch als zwei unterschiedliche Arten des *Beherrschen-Könnens* der Bedeutung von Gold bezeichnet. Aus dem Vorhandensein von Expertensprechern und -wissen um Bedeutungen zieht er also nicht die Konsequenz, dass nur die Expertensprecher als kompetente Sprecher anzusehen sind und jeder Nicht-Experte unfähig oder sogar unbefugt wäre, etwa das Wort ›Gold‹ zu verwenden. Putnam führt den Unterschied in den verschiedenen Weisen, Bedeutung zu beherrschen, nicht im Detail aus, aber seine Bemerkung, dass es »ganz gewiß nicht notwendig oder rationell« wäre, wenn statt der arbeitsteiligen Bedeutungsverwendung jeder über methodisches Expertenwissen (bzgl. Bedeutungen) verfügte, legt nahe, dass es neben der methodisch kontrollierten Bedeutungsverwendung einen anderen Typ des Gebrauchs gibt, der den Alltagsansprüchen und -zwecken genügt und im Rahmen vorwissenschaftlicher Kontexte des Lebens auch erreichbar ist. Darauf, dass letztere Art der Bedeutungsverwendung im Gegensatz zur methodischen Weise unentfaltet bzw. bruchstückhaft ist, gehe ich weiter unten ein,

wenn ich Putnams Konzeption ausdrücklich ins Verhältnis zu Hegels Ansatz setze.

Im Rahmen der Verhältnisbestimmung von Laien- und Expertensprechern kommt darüber hinaus dem Zutrauen – oder wie Putnam es ausdrückt: dem Sich-»verlassen«-Können (ebd.) – eine besondere Aufgabe zu. Damit ist ein Begriff resp. Phänomen angesprochen, das auch in Hegels Sozialphilosophie eine Rolle spielt. Das Phänomen des Sich-verlassen-Könnens kommt bei Putnam durch den Sachverhalt ins Spiel, dass im Rahmen seines Ansatzes nicht alle Menschen alle Teile der Bedeutung bestimmter Wörter und Namen kennen und im methodischen Sinne beherrschen können müssen. Stattdessen gibt es ihm zufolge Experten mit entsprechendem Fachwissen. Im Namen und aufgrund seiner Theorie der arbeitsteiligen Bedeutungsverwendung gilt, dass sich der Durchschnittssprecher auf diese spezielle Teilklasse von Sprechern verlassen kann. Ausgehend von diesen Erörterungen stellt Putnam die »*Hypothese von der universellen sprachlichen Arbeitsteilung*« auf, in der der Ansatz der arbeitsteiligen Bedeutungsverwendung um das Moment der Kooperation ergänzt wird:

»Jede Sprachgemeinschaft weist die eben beschriebene Art von sprachlicher Arbeitsteilung auf, das heißt, sie verwendet wenigstens einige Ausdrücke, für die gilt: Die mit diesen Ausdrücken verknüpften Kriterien kennt jeweils nur eine Teilmenge der Menge aller Sprecher, die diesen Ausdruck beherrschen, und ihre Verwendung durch andere Sprecher beruht auf einer spezifischen Kooperation zwischen diesen und den Sprechern aus den jeweiligen Teilmengen.« (Ebd. S. 39)

Den Aspekt der Kooperation hebt Putnam auch im Fazit seiner Diskussion noch einmal besonders hervor, wenn er die Beobachtung festhält, dass Wörter – anders als Scheren oder Schraubenzieher – eine Art von Werkzeugen darstellen, »zu deren Bedienung es der Kooperation mehrerer Personen bedarf« (ebd. S. 40). Mit seiner empirischen Hypothese der sprachlichen Arbeitsteilung expliziert er, wie Sprachkollektive sich in unterschiedliche Praxen ausdifferenzieren, innerhalb welcher sich ein arbeitsteiliger Umgang mit Bedeutung einstellt, demgemäß die Bemühung um ein *theoretisch* reichendes Wissen um Bedeutung (das *alltagspraktisch* in der Regel nur in Konfliktfällen oder Fällen misslungener Verständigung, im Normalfall aber nicht benötigt wird) speziellen sozialen Gruppen von Sachkundigen, die diesem Bestreben qua ihrer Profession nachgehen, vorbehalten ist – im Hinblick auf das Sprachkollektiv als Ganzes steht deren methodisches Wissen der Option nach aber nichtsdestotrotz allen zur Verfügung.

### 6.2.2 Zur Arbeitsteilung von Religion und spekulativer Philosophie bei Hegel

Ausgehend von Putnams Ansatz der arbeitsteiligen Bedeutungsverwendung lässt sich nun das bisher erreichte Verständnis von Hegels Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Philosophie näher bestimmen und dafür argumentieren, dass diesem (was die Modellierung des Umgangs mit Bedeutungsgelalten betrifft) eine Putnams Konzeption ähnliche Struktur zugrunde liegt.

Wichtig ist zunächst die Konzeption des Verhältnisses von Religion und Philosophie als Verhältnis einer *allgemeinen* Art und Weise des Bewusstseins und einer *besonderen* Art des Bewusstseins der Wahrheit. Insofern Hegel dann im Hinblick auf die besondere Bewusstseinsweise der Philosophie auch von einer mit ihr einhergehenden besonderen »Arbeit« (GW 20: S. 13, Z. 27) spricht bzw. die philosophische Erkenntnis mit dieser Arbeit identifiziert, evozieren seine Ausführungen bereits die Vorstellung von einem arbeitsteiligen Verhältnis. Innerhalb dessen stehen die Philosophen für eine spezielle Teilklasse der Gesellschaft; denn die philosophisch-wissenschaftliche »Arbeit« ist eine solche, der »sich nicht Alle, vielmehr nur wenige unterziehen« (ebd.). Im Hinblick auf die Gesellschaft als ganze wird die wissenschaftliche Praxis der Philosophie auf diese Weise als spezielle Institution und der spekulative Philosoph als Inhaber einer besonderen Profession mit einem spezifischen Sach- oder Expertenwissen herausgehoben.

Wie verhält sich nun dieser philosophische Zuständigkeitsbereich zum Rest der Gesellschaft? Und was folgt für das religiöse Bewusstsein aus der Tatsache, dass vornehmlich innerhalb der Philosophie eine Erkenntnis der Wahrheit geleistet wird, die dem Maßstab der Notwendigkeit und des hinreichenden Beweises (vgl. Enz [1830] § 1; GW 20: S. 39, Z. 18 ff.) gerecht wird? Es wurde bereits angeschnitten, dass Hegel aus dieser Sachlage nicht auf die Überflüssigkeit oder Unhaltbarkeit der Religion schließt. Auch dies lässt sich mit Putnam im Sinne einer sozial aufgeteilten Bedeutungsverwendung explizieren. In struktureller Ähnlichkeit zu dem, wie er in seiner Rechtsphilosophie in Bezug auf unsere sozialen und rechtlichen Institutionen vorgegangen ist, will Hegel im Hinblick auf das Verhältnis der unterschiedlichen Bewusstseinsweisen von Wahrheit zeigen, dass die Religion ebenso wie die Philosophie als eine rational gerechtfertigte soziale (Selbst- und Weltdeutungs-)Praxis ausgewiesen werden kann. Wie bei Putnam folgt aus der Tatsache, dass ein Mensch in der Rolle eines Durchschnittssprechers bzw. als Durchschnittserkennender nicht über methodisches Wissen bezüglich seiner Erkenntnisleistungen verfügt, nicht, dass seine Erkenntnisse deswegen fehlerhaft, sein Wissen unzuverlässig und haltlos wäre. Gemäß der Vorstellung

eines arbeitsteiligen Verhältnisses wird vielmehr genau das Gegenteil – nämlich eine nach sozialen Kontexten ausbalancierte Aufteilung von Zuständigkeiten – zum Ausdruck gebracht. Der in der hier vorgeschlagenen Lesart anklingende Gegensatz von religiösen Laien und philosophischen Experten muss darum vor dem Missverständnis einer strikten Entgegensetzung von einerseits unwissenden Laien und andererseits wohl-informierten Experten, die allein über das Privileg eines adäquaten Verständnisses verfügen, bewahrt werden.<sup>271</sup> Hegel zufolge gibt es zwar ohne eine philosophische Rechtfertigung keinen Ausweis der Legitimität von Staat und Religion. Doch heißt die Rede von nicht-philosophischen Laien im Blick auf Wahrheit hier in deutlicher Übereinstimmung mit Hegel nicht, dass religiöse Menschen von Wahrheit und Religion nichts verstünden. So macht er – in einer Randnotiz zu seiner Rechtsphilosophie – unmissverständlich klar, dass derjenige das Verhältnis von Religion und Philosophie/Wissenschaft falsch auslegt, der dem gewöhnlichen Akteur ein adäquates Verständnis von Religion oder Recht radikal abspricht. Ihm zufolge gilt:

»Diß Recht zu vernünftigem Begreifen läßt sich kein Volk nehmen – keine *Laien* – hier noch weniger als in der *Religion*« (*Grundlinien* § 3 N; GW 14,2: S. 305, Z. 9–11)

Damit richtet er sich gegen die Auffassung, dass nur die »Gelehrte[n]« (ebd. Z. 2) wirklich verstünden, was es mit Recht und Religion auf sich hat und wüssten, »worauf es [dabei] ankommt« (ebd. Z. 14):

»[Ein] Gelehrter, heißt es, versteht die Sache – [...]; und nur von einem solchem lassen sie gelten, daß er das Recht verstehe, der etwa, wie Herr Hugo auch sagt, Collegia darüber besucht hat, Universität – Als ob hiemit alle die Bürger, welche keine juristischen Collegia gehört, vom Rechte nichts verstünden; – solche Juristen sehen die übrigen Menschen als ihre *Rechtsleibeigenen* an.« (*Grundlinien* § 3 N; GW 14,2: S. 305, Z. 2–8)

Die Inadäquatheit und der »Hochmut« (ebd.) dieser Auffassung hängt nach Hegel mit einer unangemessenen Lesart dessen zusammen, was man »unter Verstehen versteht« (ebd.). Die von ihm kritisierten Gelehrten meinen, dass nur derjenige, der mit den »historischen Details« bekannt und in Recht und Theologie ausgebildet ist, verstehe, worauf es bei diesen sittlichen Institutionen ankommt. Wer, gemäß dieser Auffassung, Laie ist, ist vollkommen auf das Wissen der Experten angewiesen und nicht selbständig fähig, seine Lage

<sup>271</sup> Drei idealtypische Deutungsmodelle des Verhältnisses von Laien und Experten werden kritisiert und dargestellt in: Celikates (2009).

innerhalb der Religion bzw. des Rechtssystems adäquat einzuschätzen. Der aus dem religiösen Kontext stammende Ausdruck ›Laie‹ wurde zur Abgrenzung von »dem geweihten Priesterstande« gebraucht, um den Ungelernten, der kein Amt innehat, zum Teil auch seine Unwissenheit zu bezeichnen.<sup>272</sup> Hegel weist dieses Laienverständnis zurück. Die These, der gemäß sich der wissenschaftlich ungebildete Mensch über das eigentliche Wesen von Recht und Religion immerzu täuscht, muss dessen Kompetenzen und vorwissenschaftliche Kenntnisse zwangsläufig verkennen. Man kann seine Kritik auch als Bekenntnis zum protestantischen Christentum werten, insbesondere zur Luther'schen Auffassung vom Priestertum aller Gläubigen bzw. Priestertum aller Getauften, mit der die Annahme einer hierarchischen Kluft zwischen Priester- und Laienstand kritisiert wurde. Die These, dass nicht nur Personen, die zu Priestern ausgebildet sind, sondern alle Gläubigen zu einem unmittelbaren Verhältnis zu Gott in der Lage sind, steht allerdings in einer Spannung zur vermittelnden Funktion der Priester, die Hegel zwecks Bewahrung der Tradition für sinnvoll erachtet.

Hegel zufolge ist die Beherrschung und Anwendung »der verschiedenen Teile der Bedeutung« (Putnam (2004), S. 38) (im hiesigen Fall) von Wahrheit innerhalb des sozialen Ganzen auf unterschiedliche soziale Rollen (›jobs‹<sup>273</sup>) aufgeteilt: nicht nur zwischen der allgemeinen Bewusstseinsweise der Religion und der Philosophie, sondern innerhalb der Religion darüber hinaus auch zwischen Priestern und nicht-ausgebildeten Gläubigen. Des Weiteren findet sich etwa in Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* das Phänomen des Zutrauens, das Putnams Sich-verlassen-Können vergleichbar ist. So fasst Hegel die Sittlichkeit in seiner Rechtsphilosophie als die Welt der sozial verwirklichten Normen – als die gelebte soziale *Zutrauenspraxis*: »Glaube und Zutrauen gehören der beginnenden Reflexion an und setzen eine Vorstellung und Unterschied [sc. den Bewusstseinsunterschied von Subjekt und Objekt; N.M.] voraus« (*Grundlinien* § 147 A; GW 14,1: S. 138, Z. 23 f.).<sup>274</sup> Vernünftige Institutionen sind die »feste Basis des Staats sowie des Zutrauens und der Gesinnung der Individuen« (*Grundlinien* § 265; GW 14,1: S. 211, Z. 5 f.).<sup>275</sup> Das Zutrauen ist gewissermaßen das Medium, in dem

<sup>272</sup> Vgl. hierzu das Grimm'sche Wörterbuch, Bd. 12, Sp. 77.

<sup>273</sup> Im wörtlichen Sinne stellt das alltägliche bzw. vorwissenschaftliche Erkennen ja keinen eigentlichen Job im Sinne einer Profession dar, die man unter anderen möglichen gewählt hätte, und es ist v. a. auch keine bezahlte Tätigkeit.

<sup>274</sup> Zum Konzept des Zutrauens vgl. auch: Quante (2011), S. 291, 295 f.

<sup>275</sup> Nach der Anmerkung zu § 147 in den *Grundlinien* setzt Hegel eine stufenartig verlaufende reflexionsinterne Begriffsentwicklung voraus: Die beginnende Reflexion, der Glaube und Zutrauen zugehören, geht über in eine »weitere Reflexion« (GW 14,1: S. 138, Z. 29) (»eine Einsicht durch Gründe« (ebd. Z. 29 f.)) und vollendet sich in Gestalt

wir leben und durch das die soziale Praxis aufrechterhalten wird. Hegel geht dabei allerdings nicht davon aus, dass der Common Sense bzw. der »gesunde Menschenverstand« (GW 18: S. 30, Z. 5 f.) eine ahistorische Größe darstellen. Historische Erfahrungen und wissenschaftliche Entdeckungen können zum Wandel der »hergebrachten Grundsätze[,] nach welchen der Mensch im *gewöhnlichen* sein Leben einrichtet [und] über das Vorkommende *urtheilt*« (GW 18: S. 29, Z. 24–S. 30, Z. 2), beitragen. Hegel dachte in diesem Zusammenhang, wie aus seiner »Berliner Antrittsrede« (1818) hervorgeht, etwa an die Entdeckung Amerikas und daran, dass es »[f]rüher, [v]or der Entde[c]kung Amerikas gegen den gesunden Menschenverstand [ging,] daß die Erde *rund* sey, – daß die Sonne stille stehe« (ebd. S. 30, Z. 6–8). Er scheint hieraus jedoch nicht den Schluss zu ziehen, dass es darum auch in allen Fällen, in denen sich divergierende Ansichten gegenüberstehen, dem Experten obliege, die maßgebliche Auffassung zu bestimmen. Zumindest partiell sei es gerechtfertigt, dass das vorwissenschaftliche Bewusstsein neben wissenschaftlich erwiesenen Erkenntnissen (wissenschaftlich überholte) Auffassungen beibehalte, die sich gemessen an den Erfordernissen des nicht-wissenschaftlichen Lebens dadurch auszeichnen, dass sie »ausführbar und thunlich« (ebd. Z. 5) sind.

Im Rahmen der hier vorgeschlagenen Interpretation kann ein weiterer Aspekt der hegelschen Religionsphilosophie sinnvoll eingeordnet werden. Bei diesem handelt es sich um eine Bedingung, die Hegel im Hinblick auf den philosophischen Umgang mit der Religion aufstellt und folgendermaßen formuliert:

»In der neuesten Zeit hat die Religion immer mehr die gebildete Ausdehnung ihres Inhalts zusammengezogen und sich in das Intensive der Frömmigkeit oder des Gefühls, und zwar oft eines solchen, das einen sehr dürftigen und kahlen Gehalt manifestirt, zurückgezogen. So lange sie [die Religion] ein **Credo**, eine Lehre, eine Dogmatik hat, so hat sie das, mit dem die Philosophie sich beschäftigen und in dem diese als solche sich mit der Religion vereinigen kann.« (GW 20: S. 14, Z. 4–10; Hervorhebung im Original)

der »*adäquate[n] Erkenntnis*« (ebd. S. 139, Z. 1) durch die begriffliche Methode der Philosophie. Gemäß dem »Psychologie«-Kapitel der Lehre des subjektiven Geistes in der *Enzyklopädie* lassen sich alle Fähigkeiten bzw. Formen des Geistes (Vorstellen, Erinnern, Einbildungskraft, begreifendes Denken, aber auch Gefühl und Anschauung) unter eine gemeinsame Kategorie fassen, nämlich die des Erkennens, vgl. z. B. Enz [1830] § 445 A; GW 20: S. 441, Z. 30–32. Nach Hegel scheint es keine Einstellungen bzw. Einstellungsarten zu geben, für die gilt, dass sie geistig sind, aber kein Wissen (im weiten Sinne) darstellen.



Hegels Ausführungen betreffen den Inhalt der Religion. Zum einen wird polemisch auf die Gefühlsreligion abgehoben, weil es in ihr um einen nur noch »dürftigen« Inhalt der Frömmigkeit und des religiösen Gefühls gehe. Dürftig ist dieser Inhalt wohl deswegen, weil er nur wenige unausgebildete begriffliche Elemente enthält und weil im Rahmen der Gefühlsreligion stattdessen affektive Aspekte der Religion in den Vordergrund gerückt werden.<sup>276</sup> Dem Affektiv-Intensiven wird dann zum anderen das Gedanklich-Extensive gegenübergestellt, d. h. das, was gedanklich und semantisch umfangreicher und gehaltvoller ist. Nach Hegel findet sich dies im Credo, in der religiösen Lehre und in der Dogmatik. In Bezug auf den Inhalt der Religion gilt ihm zufolge die Bedingung, dass die Religion ein Credo, eine Lehre, eine Dogmatik haben muss, damit (i.) die Philosophie sich mit der Religion beschäftigen kann und (ii.) damit die Philosophie sich mit der Religion vereinigen kann. Dass Hegel schon die Beschäftigung mit der Religion an das Vorhandensein einer Dogmatik etc. knüpft, zeigt, dass es ihm nicht einfach um eine Beschäftigung mit irgendwie gearteten Varianten des Religiösen (z. B. religiöser Frömmigkeit) und deren unterschiedlicher Beschaffenheit geht. Hegel investiert von vornherein einen anspruchsvolleren Begriff philosophischer »Beschäftigung« mit Religion und hat eine für seine Philosophie *aufschlussreiche* Beschäftigung mit der Religion im Sinn. Implizit enthält die von Hegel formulierte Bedingung also eine Unterscheidung zwischen Formen von Religion, die eine philosophische Beschäftigung aufgrund bestimmter, ihnen zukommender Aspekte lohnenswerter erscheinen lassen, und solchen, die dies nicht tun. Im Zusammenhang besteht das Lohnenswerte in dem inhaltlichen Aufschluss oder den gedanklichen Anstößen, die eine religiöse Dogmatik, Lehre etc. der Philosophie im Hinblick auf die Erkenntnis der Wahrheit zu bieten vermag. Die Religion, für Hegel insbesondere die christliche Religion, muss daher als ein institutionalisiertes Repertoire bestimmter semantischer Gehalte verstanden werden.<sup>277</sup> Die Inhalte der Religion stellen semantische Gehalte dar, denen im Leben des Gläubigen eine handlungsleitende Funktion zukommt. Solche semantischen Gehalte sind in der christlichen Lehre sowie den christlichen Dogmen zu finden und in mehr oder weniger ausgefalteter und umfassender Weise (etwa als Bruchstücke von Theorie) im reli-

<sup>276</sup> Angesichts dieser zeitkritischen Bemerkung ist an die Unterscheidung zwischen den esoterischen und exoterischen Texten Hegels zu denken. Diese Unterscheidung wird deutlich herausgestellt in Rózsa (2005), S. 68 ff. und 491 f. Die Vorrede zur zweiten Ausgabe der *Enzyklopädie* gehört zu den exoterischen Texten, für die u. a. solche zeitbezogenen und kritischen Äußerungen charakteristisch sind.

<sup>277</sup> So auch nach Habermas (2005), S. 115.



giösen Credo enthalten, womit das explizite, da versprachlichte Bekenntnis des gläubigen Subjekts gemeint ist.<sup>278</sup>

Insgesamt lassen sich ausgehend von den obigen Erläuterungen drei *Betrachtungsebenen* benennen, die für die hier vorgelegte Rekonstruktion von Hegels Konzeption als Theorie des sozialen Umgangs mit Bedeutungsgehalten zu unterscheiden sind: (1.) die Ebene eines gemeinsamen Gegenstandsbereiches bzw. gemeinsamer Bezugsgegenstände, (2.) die Dimension der Intension bzw. die Sinndimension, innerhalb welcher zwischen (2.1) einer philosophisch unentfalteten Sinndimension und (2.2) einer philosophisch entfalten Sinndimensionen unterschieden werden kann. Insofern es im Rahmen der von Hegel bezweckten Explikation bzw. »Begriffsexplikation« um die Präzisierung »der Bedeutung eines bereits verwendeten Ausdrucks«<sup>279</sup> geht, ist neben der philosophischen Explikation darüber hinaus (2.3) die nicht-philosophische Explikation der religiösen Bedeutung innerhalb der christlichen Gemeinde zu beachten.

Die genannten Betrachtungsebenen lassen sich nun je nachdem, welches Ordnungskriterium gewählt wird, in eine bestimmte Reihenfolge bringen. So kann man diese Unterscheidungen etwa nach der Feinheit des Urteils, das sie ermöglichen (sc. von abstrakten zu konkreteren Unterscheidungen), nach der Stärke der mit ihnen gemachten Voraussetzungen oder auch nach ihrer Relevanz für Hegels Argumentation anordnen, wobei jede dieser Reihenfolgen relativ zum Erkenntnisinteresse ihre Berechtigung haben kann. Hegel selbst scheint bei seiner Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Philosophie zumeist von einfachen bzw. weniger heiklen zu anspruchsvolleren und dieses Verhältnis konkretisierenden Thesen überzugehen: von der Benennung ihrer Bezugsgegenstände (vgl. 1.) über die diesbezüglich aus-

<sup>278</sup> Hegels Pochen auf das Vorhandensein eines Credos hängt zum einen damit zusammen, dass es sich hierbei um ein gesprochenes (oder gesungenes) Glaubensbekenntnis handelt, das alleine bzw. meistens gemeinsam von der Gemeinde im Gottesdienst gesprochen wird. Die in der Liturgie vorgesehene sprachliche Form des Credos lässt sich auf die Form »Ich/Wir glaube(n), dass/an ...« bringen. Zum anderen ist es für Hegel im Hinblick auf seine Abgrenzung von der »Dürftigkeit« des Inhalts der Gefühlsreligion relevant, dass es sich bei den propositionalen Gehalten des Credos um normierte, institutionell anerkannte Gehalte handelt, da dadurch die Möglichkeit der Operationalisierbarkeit der Gehalte durch die Philosophie bzw. die Möglichkeit des inhaltlichen Anschlusses an die christliche Religion gegeben ist. Hegels Betonung des Credos erlaubt darüber hinaus die Annahme einer inner-religiösen (sprachlichen) Arbeitsteilung von Gläubigen und Priestern, wobei Letztere sich als vermittelnde Instanzen der Bewahrung der religiösen Tradition widmen. Als Andeutung in diesem Sinne lässt sich etwa eine Stelle am Ende der Vorlesungen über Religionsphilosophie verstehen: »Geistlichkeit der Stand der die Religion ewig anzufachen« (MsRelphil S. 298, Z. 19–S. 299, Z. 1).

<sup>279</sup> Hallich (2008), S. 35.

gebildeten, aber noch nicht erläuterten Vorstellungen (vgl. 2.1) hin zu deren näherer Explikation (vgl. 2.2). In dieser Reihenfolge verfährt auch die obige Nennung der Unterscheidungsebenen (1.–2.2).

Wie Hegels Darstellungen an vielen Stellen zeigen, ermöglicht es die genannte Reihenfolge, von der Nennung der Gemeinsamkeiten zu den Unterschieden von religiösen und philosophischen Einstellungen überzugehen:<sup>280</sup> Religion und Philosophie sind Hegel zufolge aufgrund ihrer gemeinsamen Bezugsgegenstände (1.) extensionsgleich. Auf der Ebene des philosophisch unentfalteten Sinns lasse sich (2.1) eine inhaltliche Identität in der Bezeichnung des Bezugsgegenstandes (Gott ist Geist) festmachen. Mit Blick auf die jeweilige (religiöse resp. philosophische) Entfaltung bzw. Explikation dieses Sinns seien dann allerdings inhaltliche Differenzen zu konstatieren (vgl. 2.2 und 2.3). Anführen kann man hier Bezeichnungen wie ›unser himmlischer Vater‹, ›der Höchste‹, ›die spekulative Idee‹, ›das Absolute‹, wobei die ersten beiden im Rahmen der christlichen Religion, die letzten beiden im Rahmen der spekulativen Philosophie zur Bezeichnung Gottes bzw. der Wahrheit gebraucht werden. Die Ausdrücke gehören je eigenen Artikulationssphären an und führen ganz verschiedene Konnotationen mit sich. Dass trotz dieser Sinnverschiedenheit Hegels Annahme einer inhaltlichen Identität plausibel gemacht werden kann, ist meinen Überlegungen zufolge durch die Einführung einer Analyseebene möglich, die die Wahrheitsvorstellungen von christlicher Religion und spekulativer Philosophie nicht in ihrer entfalteten und sprachlich ausgebreiteten Gestalt, sondern als sprachlich verkürzten gemeinsamen Nenner ›Gott als Geist‹ in den Blick nimmt.

Auf der Ebene der unentfalteten Sinndimension lässt sich auf diese Weise derjenige Bedeutungsgehalt festhalten, den Hegel auf seine philosophischen Erkenntnisinteressen beziehen kann: die Bestimmung, dass das Absolute bzw. Gott (der) Geist ist. In diese Kürze des Ausdrucks *zusammengezogen* ist diese Bestimmung wahrheitsfähig; Hegel spricht an anderer Stelle auch von dem, was in der »Einfachheit« einer Vorstellung »epitomirt« (GW 21: S. 13, Z. 23 f.) ist. In ihrem philosophisch noch unentfalteten Zustand ist die Bestimmung allerdings nichtsdestotrotz noch mangelhaft. Sie harrt ihrer begrifflichen Explikation und Begründung. Terminologisch kennzeichnet Hegel das Unentfaltete auch mit dem Ausdruck »*an sich*« (vgl. Enz [1830] § 384 A; GW 20: S. 383, Z. 4). Was »an sich«, d. h. philosophisch noch unentfaltet, ist, gilt es im Rahmen der hegelschen Terminologie ›zu setzen‹, d. h. explizit

<sup>280</sup> Hegels Vorgehen weist hier an vielen Stellen Ähnlichkeiten zu der etwa von Aristoteles gebrauchten Definitionstechnik auf, Begriffe »durch Angabe des nächsthöheren, allgemeineren Oberbegriffs und eines spezifischen Unterscheidungsmerkmals« zu bestimmen (Burkard (2008), S. 205, Sp. 2).

zu machen.<sup>281</sup> Der noch unentfaltete Sinn steht somit auch für das vorwissenschaftliche bzw. vorphilosophische Bewusstsein, die Ebene des begrifflich entfalteten Sinns verweist hingegen auf das philosophische Bewusstsein.<sup>282</sup> Das vorphilosophische Bewusstsein (von Hegel in seiner *Phänomenologie des Geistes* auch ›natürliches Bewusstsein‹ genannt) zeichnet sich dadurch aus,

»daß ihm eine Theorie darüber fehlt, wie seine ›richtigen‹ verschiedenartigen Überzeugungen ohne Widerspruch in einen Zusammenhang gebracht werden können. Nicht Irrtum im Ansatz, sondern Mangel an der Bewältigung der Konsequenzen des Ansatzes ist es, was das hier terminologisch als ›natürlich‹ bezeichnete Bewußtsein charakterisiert.«<sup>283</sup>

Das Bedürfnis nach theoretischer Bewältigung führt also auf die Ebene des philosophisch entfalteten Sinns, dem gegenüber die christliche Gemeinde durch ihren Kultus eine eigene, aber nicht-wissenschaftliche bzw. nicht-philosophische Art der Entfaltung und Deutung der Gottesvorstellung hervorbringt. Dass diese Art der Entfaltung der Anlage nach grundverschieden ist von der philosophischen Explikation und einen eigenen Sinn erzeugt, war Gegenstand der Überlegungen in Abschnitt 5.3.4. Die Glaubensakte und der Kultus der Gemeinde gelten, wie Blaise Pascal eindringlich festgehalten hat, dem »Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs«, nicht [dem Gott] der Philosophen und Gelehrten.«<sup>284</sup> Diese Differenz schlägt sich auch in den für Religion und Philosophie jeweils typischen Sprechakten nieder. So sind es unterschiedliche Zwecke der Rede, die die religiöse Praxis *auf der einen Seite* und die theoretisierende Arbeit von Philosophen *auf der anderen Seite* kennzeichnen: Der Gläubige spricht zu Gott, »Philosophen sprechen über ihn und nicht zu ihm«.<sup>285</sup>

<sup>281</sup> Ein Beispiel für diese Terminologie von noch An-sich-Seiendem, das es »zu setzen« gilt, findet sich in § 425 der *Enzyklopädie*; GW 20: S. 428, Z. 9 f. Dort findet die Terminologie Anwendung im Hinblick auf den Begriff des Selbstbewusstseins und die Bestimmungen, die diesem noch implizit sind.

<sup>282</sup> Neben der Philosophie sind selbstverständlich andere Arten der Explikation von vortheoretischem Bewusstsein denkbar, bspw. die Naturwissenschaften, die Phänomene und Entitäten klassifizieren oder den Zweck verfolgen, Erfahrungswissen im Rahmen experimenteller Versuchsanordnungen als Experimentalablauf zu *reproduzieren* und auf diese Weise als naturwissenschaftliches Wissen auszuweisen (vgl. hierzu Janich (2014), S. 28). Von naturwissenschaftlich, psychologisch oder historisch explizierenden Disziplinen ist die begriffliche Explikationsweise der Philosophie zu unterscheiden.

<sup>283</sup> Horstmann (2004), S. 11.

<sup>284</sup> Pascal (1954), S. 248.

<sup>285</sup> Böhringer (2012), S. 39.

Hier interessiert nun vorrangig die philosophische Explikationsweise. Der Philosoph eignet sich laut Hegel den unentfalteten Inhalt an, um ihn nach eigens zu begründenden methodischen Kriterien zu explizieren. Hegel zufolge steht der Gesellschaft als Ganzer durch die philosophische Explikationsarbeit eine zufriedenstellende Begründung ihrer implizit erhobenen Annahmen zur Verfügung, wobei aufgrund der spezifischen Verfasstheit der Gesellschaft und der Individuen – mit Putnam gesprochen – gilt, dass es weder notwendig noch vernünftig ist, dass jeder dieser philosophischen Erkenntnis der Wahrheit nachgeht und alltäglich (größtenteils implizit) gemachte Annahmen gemäß methodischen Kriterien absichert.<sup>286</sup> Hegels Anspruch ist es, mittels philosophischer Mittel die im unentfalteten Inhalt implizit enthaltenen Begründungszusammenhänge explizit herauszustellen und in eine adäquate Form zu überführen. Dies zeigt bspw. die Anmerkung zu § 384 der *Enzyklopädie*, wo es heißt, dass das, was in der religiösen Vorstellung gegeben ist, von der Philosophie »in seinem *eigenen* Elemente, dem Begriffe« (GW 20: S. 383, Z. 4f.; Hervorhebung von mir; N.M.) gefasst werden soll. Auch die Bedeutungsunterschiede, die im Übergang von einem unentfalteten zu einem philosophisch entfaltenen Inhalt zu erwarten sind, werden an dieser Stelle angedeutet, spricht Hegel dort doch von dem *noch* zu begreifenden Inhalt, den es durch die Philosophie begrifflich zu explizieren (vgl. Enz [1830] § 384 A; GW 20: S. 383) und d. h. in seiner Bedeutung erst noch genauer zu erhellen gilt. Anders als auf der Ebene des unentfalteten Sinns kann daher auf der Ebene des entfaltenen Sinngehalts im strengen Sinne nicht mehr von einer inhaltlichen Identität bzw. Bedeutungsgleichheit (Synonymie) – höchstens noch von einer inhaltlichen Kontinuität – der religiösen Vorstellung und des philosophischen Begriffs die Rede sein.

Dem Aufweis, dass sich durch die philosophische Explikationsleistung und aufgrund des philosophischen Explikationsanspruchs zwangsläufig Bedeutungs differenzen ergeben, widmet sich ausführlicher der nächste Abschnitt.

<sup>286</sup> Im Hinblick auf die wissenschaftliche bzw. philosophische Expertenarbeit lässt sich noch eine weitere Gemeinsamkeit von Hegel und Putnam konstatieren: Beide legen ihren Konzeptionen ein Fortschrittsbild zugrunde, innerhalb dessen mit der Entwicklung der Wissenschaften die semantische Sachkundigkeit zunimmt. Vgl. bei Putnam die Überlegungen zur »zunehmende[n] Arbeitsteilung in der Gesellschaft« (2004), S. 38; bei Hegel dessen Erläuterung innerhalb der Geistphilosophie zur »Tendenz aller Bildung und Philosophie, [...] Religion und Wissenschaft« (Enz [1830] § 384 A; GW 20: S. 382, Z. 29f.), die teleologisch erst auf das Finden, dann auf das Begreifen des Absoluten als Geist ausgerichtet waren und Fortschritt ermöglichen, ohne dass die überkommenen Gestalten in jeglicher Hinsicht überflüssig werden (vgl. ebd.).

### 6.3 Gott als Geist oder der Inhalt der geoffenbarten Religion in seinen drei Modi

Ziel dieses Abschnitts ist es, Hegels Explikation des Inhalts der geoffenbarten Religion mithilfe des bisher Erarbeiteten verständlich zu machen. Dabei soll im Wesentlichen dreierlei gezeigt werden:

1. Hegels Interesse gilt der semantischen Struktur, die sich in dem Satz ›Gott ist Geist‹ konzentriert. Im Detail geht es ihm um Gott als Geist, wie er in der religiösen Vorstellung in seinen drei Modi und deren spezifischer Einheit gegeben ist. Dies soll anhand einer Interpretation der §§ 566 bis 571 des Abschnitts »Die geoffenbarte Religion« und deren interner Gliederungsstruktur dargestellt werden.
2. Die genannte Struktur ist zuerst als religiöse Vorstellung gegeben und soll dann in ihrer Notwendigkeit philosophisch erkannt werden (vgl. Enz [1830] §§ 572 und 573). Hierin kommt exemplarisch Hegels allgemeine philosophische These zum Ausdruck, dass kategoriale bzw. logische Zusammenhänge immer zuerst als Vorstellung gegeben sind.
3. Außerdem soll gezeigt werden, dass sich Hegels Ausführungen zur Trennung von Form und Inhalt in der christlichen Religion (vgl. Enz [1830] § 566; GW 20: S. 551, Z. 12 ff.) mithilfe der begrifflichen Zusammenhänge verständlich machen lassen, die oben in Auseinandersetzung mit der *Wesenslogik* herausgearbeitet wurden.

[Ad 1.]: Die semantische Struktur, die Hegel philosophisch interessiert, ist die spezifische Verfasstheit und interne Strukturierung der Vorstellung von *Gott als Geist* in der christlichen Religion. Der Betrachtung dieser Verfasstheit widmen sich die Paragraphen §§ 566 bis 571 der *Enzyklopädie* (1830). Im Einzelnen bietet § 566 eine Übersicht über die drei Modi, in denen der Gehalt *Gott als Geist* in der religiösen Vorstellung gegeben ist; die §§ 567 bis 570 dienen der detaillierten Betrachtung der drei Modi im Einzelnen und § 571 zieht die vorangegangenen Einzelbetrachtungen der Momente in einem Fazit ausdrücklich zu »eine[m] Schluß« zusammen, womit deutlich wird, dass insbesondere der Zusammenhang der Modi, ihre spezifische Einheit, für Hegel philosophisch attraktiv ist.

Nach § 571 werden die in den §§ 567 bis 570 betrachteten Momente der Vorstellung von ›Gott als Geist‹ nicht nur zu einem Schluss gebündelt, sondern die Einzelmomente dieses einen Schlusses haben darüber hinaus jeweils auch selbst Schlusscharakter. So jedenfalls lässt es sich Hegels Rede von »[d]iese[n] drei Schlüsse[n], die den einen Schluß der absoluten Vermitt-

lung des Geistes mit sich selbst ausmachen«, entnehmen. Des Weiteren fällt auf, dass die Charakterisierung und Darstellung der drei Einzelmomente sich auf unterschiedlichen Ebenen vollzieht: Zusätzlich zum konkreten Dogmenbezug wird den religiösen Vorstellungsmomenten jeweils auch ein Moment des (hegelschen) Begriffs sowie eine dem Inhalt des Moments entsprechende »Sphäre« (siehe etwa Enz [1830] § 567; GW 20: S. 551, Z. 21) zugeordnet.

Im ersten sogenannten Schluss in § 567 stellt Hegel unter Verwendung seiner eigenen Terminologie das Trinitätsdogma der christlichen Theologie dar. Vom »Schöpfer« heißt es, dass dieser »*sich selbst* als seinen Sohn erzeugt, ebenso in ursprünglicher Identität mit diesem Unterschiedenen bleibt, als diese Bestimmung, das von dem allgemeinen Wesen Unterschiedene zu sein, sich ewig aufhebt« (ebd.). Die Wesenseinheit von Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist kommt hierin in Gestalt der Identität und des Unterschieds des göttlichen Schöpfers, Sohns und Geistes zum Ausdruck, wobei Letzterer die Einheit von Schöpfer und Sohn darstellt.<sup>287</sup>

Der zweite Schluss ist enthalten im Dogma von der Schöpfung der Welt (Enz [1830] § 568; GW 20: S. 552, Z. 7 ff.). Bei Hegels Darstellung dieses Dogmas fällt auf, dass die Weltschöpfung nicht als Kausalbeziehung, also nicht als ein göttliches »Machen« dargestellt wird, sondern dass vielmehr bestimmte Begründungsverhältnisse beschrieben werden.<sup>288</sup> Der Grund

<sup>287</sup> In der christlichen Trinitätstheologie wird die trinitarische Struktur bevorzugt mit dem Ausdruck »una substantia/essentia/natura – tres personae« (Oberdorfer (2005), Sp. 601) gefasst. »Für die innige Gemeinschafts-Einheit der trinitarischen Personen findet seit Johannes von Damaskus [Theologe, Kirchenvater und -lehrer des 7./8. Jahrhunderts; N.M.] der Ausdruck perichoresis (»Perichorese«, lat. circumincesso bzw. circuminssio, »wechselseitige Einwohnung«) Verwendung.« (Ebd.)

<sup>288</sup> Vgl. hierzu auch Hans Blumenbergs Deutung des ersten Satzes der Bibel »Am Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde« (Genesis 1,1), der in seinem Werk *Matthäuspassion* im Hinblick auf die Differenz von »Schaffen« und »Machen« Folgendes schreibt: »Sollte auch Gott zum »Macher« umbenannt werden, um ihn weiterhin von Lieder-machern und Filmemachern, Textemachern und Dingemachern her am Zügel der Verständlichkeit zu behalten? Die Tradition der Bibelauslegung schien gerade das strikt zu verbieten. Sie hatte alles aufgeboten, um das »Schaffen« aus dem Bann des »Machens« herauszulösen, den Weltschöpfer vom Weltdemiurgen abzuheben, der nach vorgegebenem Muster in vorgegebenem Material seinen Kosmos »bewerkstelligt« haben sollte als ein Produkt von handwerklicher Meisterschaft. So sollte der Ursprung der Welt nicht gewesen sein. Sie hatte kein Muster, und sie hatte keinen rohen Werkstoff, in dem und aus dem sie gebildet wurde; wenn es dies gab, so gehörte es zu dem, was im Anfang seinen Ursprung angenommen hatte. Das war es, was dem bloßen »Machen« widerstand; und dieser Widerstand war im Bibeltext schon mit dem zweiten Wort des ersten Satzes befestigt: *bara'* war im Hebräischen ein nur auf diesen Kontext bezogenes und beziehbares Verbum, das in jeder Übersetzung Anspruch auf ein nicht minder herausgeho-

hierfür ist der, dass es Hegel in seiner Auseinandersetzung mit den Inhalten der Dogmatik um das nach seinem Begriff Notwendige daran geht, und dies sind im Fall des Schöpfungsdogmas bestimmte darin enthaltene und zum Ausdruck kommende ontologische Bestimmungen und Begründungsverhältnisse. So geht es in Enz [1830] § 568, wie dort auch ausdrücklich hervorgehoben wird, um das Verhältnis von Natur und Geist:

»Im Momente der *Besonderheit* aber des Urtheils, ist diß concrete ewige Wesen das *Vorausgesetzte*, und seine Bewegung [ist] die Erschaffung der *Erscheinung*, das Zerfallen des ewigen Moments der Vermittlung, des einigen Sohnes, in den selbstständigen Gegensatz, einerseits des Himmels und der Erde, der elementarischen und concreten Natur, andererseits des Geistes als mit ihr im *Verhältniß* [sic!] stehend, [...]« (GW 20: S. 552, Z. 7–12)

Im Einklang mit Hegels Interesse an einer begrifflichen Bestimmung des Zusammenhangs von Natur und Geist steht eine Passage aus dem Manuskript zur Religionsphilosophie, die als Ergänzung zu § 568 der *Enzyklopädie* gelesen werden kann, da sie sich in einem Abschnitt befindet, in dem es um die »zweyte Sphäre für die Vorstellung [...] die Schöpfung und Erhaltung der Welt – als Natur« (MsRelphil S. 230, Z. 2 f.) geht. Die Stelle lautet:

»Fragen wie diese ob die Welt oder die Materie EWIG oder von Ewigkeit her ist, oder in der Zeit angefangen hat – gehören der Leeren Metaphysik des Verstandes an.<sup>289</sup> – Von Ewigkeit her ist die Ewigkeit selbst als eine unendliche – nach schlechter Unendlichkeit vorgestellte Zeit, – Reflexions-Unendlichkeit und Bestimmung – So wie die Welt in die Vorstellung tritt, tritt Zeit und dann durch die Reflexion jener Unendlichkeit oder Ewigkeit ein; aber wir müssen das Bewußtseyn haben, daß diese Bestimmung den Begriff selbst nicht angeht –« (MsRelphil S. 232, Z. 14–21)

ben-singuläres Äquivalent hatte, mochte man es eigens hierfür erfinden müssen.« (Blumenberg (1988), S. 83 f. im Kapitel »Eines Gottes Eskalationen«)

<sup>289</sup> Zur Überbewertung der Rede vom ›Anfang‹ im ersten Bibelsatz vgl. wiederum auch Blumenberg, der das Augenmerk von einem rückwärtsgerichteten Fragen ablenken und auf die durch die Schöpfung etablierten Strukturen hinlenken will: »[D]iese ganze Geschichte ist nicht erzählt worden, um über den Ursprung der Welt zu belehren, die Fragen später Metaphysiker nach Sein und Nichts aufzurühren oder zu beantworten. Der Anfang mit ›dem‹ Anfang ist so beiläufig wie ein Irgendwann oder Es-war-einmal, und das ›Schaffen‹ ein Sakralwort von hohem Pathos aber geringem Gehalt. Worauf alles hinausläuft, ist die ›Ausstattung‹ des Satzsubjekts mit der Macht, solches zu tun und von dorthier mit der Legitimation, innerhalb seines gesetzten Geschichtsrahmens weiteres zu tun.« (Blumenberg (1988), S. 86)



Hegel weist diese Fragen zurück, weil sie Verhältnisse »schlechter Unendlichkeit« oder, wie er weiter unten schreibt, die »Verstandestrennung von Form und Materie zu Grunde« (MsRelphil S. 232, Z. 24 f.) legen. Die oben zitierten Fragen sind das Resultat dieser unbegründeten Prämissen. Sie müssen daher »therapiert« und als irreführend zurückgewiesen werden. Die eigentlichen Fragen bezüglich der Bestimmung von Welt und Materie, die beantwortet werden können, betreffen begriffliche Begründungszusammenhänge.

Hier gilt es des Weiteren (zumindest in groben Zügen) die Begründungszusammenhänge der von Hegel so genannten Schlüsse zu rekonstruieren. Der erste Schluss der Trinität geht von der Voraussetzung aus, dass »der absolute Geist, welcher zuerst das *Vorausgesetzte*, jedoch nicht verschlossen bleibende, [...] als *substantielle* Macht in der Reflexionsbestimmung der Causalität, *Schöpfer* Himmels und der Erde ist« (Enz [1830] § 567; GW 20: S. 551, Z. 22–25), und schließt mit der Aussage, dass der absolute Geist bzw. Gott »wesentlich als *concrete Einzelheit* und Subjectivität, – der *Geist* ist« (ebd. S. 552, Z. 4 f.). Der zweite Schluss der Schöpfung greift das Ergebnis des ersten Schlusses am Anfang mit der Wendung »Im Momente der *Besonderheit* aber des Urtheils, ist diß concrete ewige Wesen das *Vorausgesetzte*« (Enz [1830] § 568; GW 20: S. 552, Z. 7 f.) als *Prämisse* auf. Der dritte Schluss ist in dem Dogma der Inkarnation enthalten (vgl. Enz [1830] § 569; GW 20: S. 552 f.). Ihm wird als Kennzeichnung das »Moment[ ] der *Einzelheit*« (ebd. Z. 18) zugeordnet. Gegenüber den vorangegangenen Dogmendarstellungen sticht die Erörterung des Inhalts der Inkarnationslehre bereits durch das (oberflächliche) Merkmal hervor, dass sie mehr als die doppelte Menge an Text umfasst, sich bei näherem Besehen aber auch durch eine komplexere Struktur und drei weitere interne Bestimmungen auszeichnet. Der dritte Schluss wiederholt nun auch nicht einfach das Verhältnis des zweiten zum ersten Schluss, indem er sich das Ergebnis des zweiten Schlusses als Prämisse integrierte, sondern er enthält einen Bezug auf das Trinitätsdogma resp. das Moment der Allgemeinheit *und* auch auf das Schöpfungsdogma resp. das Moment der Besonderheit. In Bezug auf »Allgemeinheit und Besonderheit« heißt es dort:

»Im Momente der *Einzelheit* als solcher, nämlich der Subjectivität und des Begriffes selbst, als des in seinen *identischen Grund* zurückgekehrten Gegensatzes der Allgemeinheit und Besonderheit, stellt sich 1) als *Voraussetzung* die *allgemeine* Substanz aus ihrer Abstraction zum *einzelnen* Selbstbewußtseyn verwirklicht, und dieses als *unmittelbar identisch* mit dem Wesen, jenen *Sohn* der ewigen Sphäre in die Zeitlichkeit versetzt, in ihm das Böse als *an sich* aufgehoben dar; [...].« (Enz [1830] § 569; GW 20: S. 552, Z. 18–24)



Die ersten beiden Satzteile geben Auskunft über das Verhältnis der Momente ›Einzelheit‹, ›Allgemeinheit‹ und ›Besonderheit‹, die dem »Momente der *Einzelheit*« zur zweifachen näheren Explikation<sup>290</sup> beigefügt sind. Mit dem Moment der Einzelheit befindet man sich *erstens*, wie expliziert wird, im Moment »der Subjektivität und des Begriffes selbst«. *Zweitens* weist das so schon näher bestimmte Moment der Einzelheit die Eigenheit auf, dass es der »Gegensatz« von Allgemeinheit und Besonderheit ist, wobei dieser Gegensatz in seinen »*identischen* Grund zurückgekehrt[.]« (ebd. Z. 19) sei. Im Rahmen der hegelschen Terminologie wird hiermit der (gegenüber den Momenten Allgemeinheit und Besonderheit) bestehende Sonderstatus zum Ausdruck gebracht, dass das Moment der Einzelheit die Einheit der beiden vorangegangenen Momente »Allgemeinheit« und »Besonderheit« (ebd. Z. 20) im Moment der Einzelheit artikuliert. Damit ist das Moment der Einzelheit nicht einfach nur ein weiteres Moment unter drei Momenten, sondern ihm kommt auch die Funktion zu, zwei Momente in eine *Einheit* zusammenzuführen. An anderen Stellen schreibt Hegel darum auch, dass »diese Einzelheit [...] eigentlich nichts anders, als der Begriff selbst« (*Grundlinien* § 7 A; GW 14,1: S. 34, Z. 27 f.) ist, denn die Kategorie ›Begriff‹ steht nach der Logik in der dritten Auflage der *Enzyklopädie*, wo es um den »Begriff als solche[n]« geht, für genau diese Einheit:

»Der *Begriff* als solcher enthält die Momente der *Allgemeinheit*, als freier Gleichheit mit sich selbst in ihrer Bestimmtheit, – der *Besonderheit*, der Bestimmtheit, in welcher das Allgemeine ungetrübt sich selbst gleich bleibt, und der *Einzelheit*, als der Reflexion in sich der Bestimmtheiten der Allgemeinheit und Besonderheit, welche negative Einheit mit sich das *an und für sich bestimmte* und zugleich mit sich identische oder allgemeine ist.« (Enz [1830] § 163; GW 20: S. 179, Z. 6–11)

Es ist jedoch zu beachten, dass dies die Explikation des Begriffs in ihrer besonderen Formulierung gemäß der *Wissenschaft der Logik* ist. Dieser begriffslogischen Entfaltung und Explikation stehen die Entfaltungszusammenhänge, wie sie in Enz [1830] § 569 in und unter den spezifischen Vorzeichen der Vorstellungsform gegeben sind, zunächst einmal gegenüber. Hegel gibt aber den argumentativen Zielpunkt an, auf den die Darstellung des Inhalts der christlichen Religion bezogen ist, wenn er am Ende von § 571 zum Abschluss des Abschnitts »Die geoffenbarte Religion« in Bezug auf seine Darstellung der christlichen Dogmen nicht nur festhält, dass »[d]iese drei

<sup>290</sup> Die explikative Funktion lässt sich an den die Satzteile einleitenden Ausdrücken »nämlich...« und »als...« ablesen.

Schlüsse, die den einen Schluß der absoluten Vermittlung des Geistes mit sich selbst ausmachen, [...] die Offenbarung desselben [sind], welche dessen Leben in dem Kreislaufe concreter Gestalten der Vorstellung explicirt« (GW 20: S. 553, Z. 16–18), sondern darüber hinaus auch konstatiert, dass sich diese »Entfaltung [...] in ihrem Resultat [...], nicht nur zur Einfachheit des Glaubens und der Gefühlsandacht zusammen[nimmt], sondern auch zum *Denken*, in dessen immanenter Einfachheit ebenso die Entfaltung ihre Ausbreitung hat, aber gewußt als ein untrennbarer Zusammenhang des allgemeinen, einfachen und ewigen Geistes in sich selbst« (ebd. Z. 20–25). Wie auch immer dies im Detail zu verstehen ist, wichtig ist an diesem Punkt der Interpretation der Satz, den Hegel im Anschluss hieran als *Konklusion* ans Ende des Religionsabschnitts setzt. Dort heißt es: »In dieser Form der Wahrheit ist die Wahrheit der Gegenstand der *Philosophie*.« (Enz [1830] § 571; GW 20: S. 553, Z. 25 f.). Dieser Satz ist in mehrfacher Hinsicht aufschlussreich:

1. In Bezug auf den Gesamtargumentationsgang des Systemteils markiert der Satz einen terminologisch zu interpretierenden Übergang zur spekulativen Philosophie. So ist ›Übergang‹ hierbei nicht einfach als darstellungspragmatischer Übergang zum nächsten Thema oder Phänomenbereich zu verstehen, sondern beinhaltet gemäß dem terminologischen Verständnis von ›Übergang‹ bei Hegel die immanente Kritik<sup>291</sup> einer Position (hier der christlichen Religion) nach den internen Maßgaben der ihr eigenen Voraussetzungen zu einer adäquateren Form der Wahrheit (der Philosophie). Hegel geht es dabei aber nicht um die ›Selbstaufhebung‹ der defizienteren Position als Ganzer, sondern um eine Aufhebung im Hinblick auf einen bestimmten *Aspekt* der christlichen Religion, die der Philosophie, im Hinblick auf die Erkenntnis der Wahrheit, unterlegen ist.<sup>292</sup>
2. Der zitierte Satz kann der Sache nach auch als Anknüpfung an die oben interpretierte Stelle aus der zweiten Vorrede zur *Enzyklopädie* verstanden werden, an der Hegel die philosophische Beschäftigung mit Religion an

<sup>291</sup> Die immanente Kritik ist eine Sonderform der internen Kritik. Während die interne Kritik auf der Grundlage von Prämissen durchgeführt wird, die von der kritisierten Position selbst explizit geteilt werden (vgl. hierzu auch Quante (2015), S. 207), zeigen sich gemäß der immanenten Kritik bestimmte systematische Inkonsistenzen im Vollzug einer Theorie oder Position und führen so zu deren ›Selbstaufhebung‹.

<sup>292</sup> Möglicherweise liegt hierin ein Unterschied der *Enzyklopädie* gegenüber der Methode, die die *Phänomenologie des Geistes* organisiert. Zur Rede von einem »Aufheben« der Religion in die Philosophie in der *Phänomenologie des Geistes* siehe GW 9: S. 422, Z. 8.

die Bedingung knüpft, dass die Religion ein Credo, eine Lehre und eine Dogmatik haben muss, damit die Philosophie sich mit ihr in einem inhaltlich aufschlussreichen Sinne beschäftigen kann. Was Hegel in Enz [1830] § 571 wieder aufgreift, ist die Tatsache, dass die in der christlichen Dogmatik enthaltene Wahrheitskonzeption (seines Erachtens) eine solche aufschlussreiche Beschäftigung mit dem Wahrheitsbegriff erlaubt. Wenn Hegel im zuletzt zitierten Satz schreibt, dass die Wahrheit in »dieser Form«, die sie in der christlichen Religion annimmt, »Gegenstand der Philosophie« (ebd.) ist, dann muss dies m. E. in einem emphatischen Sinne von ›Etwas-zum-Gegenstand-Haben‹ verstanden werden: Die spekulative Philosophie bezieht sich nicht einfach auf eine irgendwie beschaffene Vorstellung von Wahrheit, sondern beleuchtet die Qualitäten einer Wahrheitskonzeption, an die sie inhaltlich affirmativ anschließen kann.

3. Der betreffende Satz kann nun zudem als Indiz dafür dienen, dass die *Form* der religiös vorgestellten Wahrheit entscheidend ist für das Verhältnis, in das die spekulative Philosophie Hegels sich zu ihr setzt. Um den konklusiven Charakter des Satzes verständlich zu machen, gilt es daher im Folgenden die Qualität »dieser Form« des christlichen Wahrheitsbegriffs zu eruieren, die der Grund für die affirmative philosophische Bezugnahme sein soll. Darüber hinaus mag es Anlass zur Nachfrage und Verwunderung bieten, dass es hier die *Form* der Wahrheit in der christlichen Religion sein soll bzw. ist, die diese für Hegels philosophische Beschäftigung so interessant macht, wenn es an anderer Stelle vielmehr lautet, »daß der *Inhalt* der Philosophie und der Religion derselbe ist« (Enz [1830] § 573 A; GW 20: S. 556, Z. 1 f.; meine Hervorhebung; N.M.). Vor dem Hintergrund dieser Fragen und Erkenntnisinteressen ist das Inkarnationsdogma, nach Hegel der sog. dritte Schluss innerhalb der Darstellung des Inhalts der geoffenbarten christlichen Religion, zu betrachten. Was ist in der Inkarnationslehre und ihren drei internen Bestimmungen enthalten, das diesen Gehalt für Hegel philosophisch attraktiv macht?

Der § 571 liefert zu diesem Erkenntniszweck einen ersten wichtigen Hinweis. Dort wird nämlich zwischen dem »Resultat« der christlichen Vorstellung, das als »Zusammenschließen des Geistes mit sich selbst« und als »untrennbarer Zusammenhang« (GW 20: S. 553, Z. 20–24) näher erläutert wird, *auf der einen Seite* und den einzelnen Entfaltungsmomenten (sc. den einzelnen sog. Schlüssen) des Inhalts der Vorstellung, die »[a]ufeinanderfolgen« sowie zeitlich und äußerlich »[a]useinandertreten« (ebd. Z. 19), *auf der anderen Seite* unterschieden. Was Hegel mit der Rede von ›dieser Form‹ als das phi-

losophisch Attraktive bzw. Bewahrenswerte bezeichnet, ist das Resultat und d. h. das, was »als ein untrennbarer Zusammenhang« »gewußt« wird.

Das Dogma der Inkarnation wird von Hegel, wie bereits bemerkt, intern nochmal in drei Abschnitte untergliedert und soll den Abschluss des »einen Schluß[es]« aus drei Schlüssen des Inhalts der geoffenbarten Religion bilden. Um den inhaltlichen Gesamtzusammenhang der drei christlichen Dogmen (im Sinne der religiös-theologischen Anstrengung um eine Wahrheitskonzeption) mit Hegels spezifischem Interesse an (philosophischer) Wahrheitskenntnis nachvollziehen zu können, sollen die mit der Inkarnationslehre einhergehenden drei Bestimmungen kurz dargestellt werden:

### *Erste Bestimmung*

Die Verhältnisse, die Hegel im Rahmen seiner Darstellung der Inkarnationslehre als die erste Bestimmung explizit macht, resultieren in der »Idee des als ewigen aber *lebendigen*, und in der Welt gegenwärtigen Geistes« (Enz [1830] § 569; GW 20: S. 552, Z. 29). Die Entwicklung der ersten Bestimmung des Inkarnationsdogmas, die Hegel als »Idee des Geistes« erkennt und bestimmt, wird der Form nach als eine doppelte Negationsbewegung dargestellt. Die Voraussetzung für diese Bewegung sei die »*allgemeine* Substanz [die sich] aus ihrer Abstraction zum *einzelnen* Selbstbewußtseyn verwirklicht« (Enz [1830] § 569; GW 20: S. 552, Z. 21 f.) – dies kann im Hinblick auf die Begründungsverhältnisse formal als ein Rückverweis auf § 567 gedeutet und inhaltlich als ein Rückbezug auf das Trinitätsdogma verstanden werden, denn darin geht es um Gott »als *substantielle Macht*«, als »dem allgemeinen Wesen« und als »die erste Substanz« (§ 567; GW 20: S. 551 f.); mit seiner Voraussetzung der »Abstraktion« verweist § 569 auf die dort sog. »Sphäre [...] de[s] *abstracten* Elemente[s] des *Wesens*« (Enz [1830] § 567; GW 20: S. 551, Z. 22 Hervorhebung von mir, N.M.) zurück. Gemäß der christlichen Theologie handelt die Inkarnationslehre von der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, wobei dieser mit Gott wesensgleich sein soll. Im Sinne seiner Explikation der in der christlichen Dogmatik enthaltenen strukturellen Merkmale expliziert Hegel diese Zusammenhänge als die Verwirklichung der »*allgemeine[n]* Substanz aus ihrer Abstraction zum *einzelnen* Selbstbewußtseyn [...], und dieses als *unmittelbar identisch* mit dem Wesen« (Enz [1830] § 569; GW 20: S. 552, Z. 21 f.). Die Wesensidentität von Gottvater und Sohn wird hier also durch die Voraussetzung der Trinitätslehre, der Annahme der trinitarischen Wesensidentität der göttlichen Personen, begründet. Die weiteren zur Inkarnationslehre zugehörigen Aspekte – Leiden und Tod durch Kreuzigung, die Auf-

erstehung Jesu Christi (resp. Überwindung des Todes) und die Gegenwart des Heiligen Geistes – lassen Hegels Darstellung zufolge die Struktur der doppelten Negation erkennen. Als die erste Negation lassen sich Leid und Tod Jesu ausmachen; mit Hegels Worten: »diese unmittelbare und damit sinnliche Existenz des absolut Concreten sich in das Urtheil setzend und in den Schmerz der *Negativität* ersterbend<sup>293</sup>« (Enz [1830] § 569; GW 20: S. 552, Z. 24–26). Die Auferstehung Jesu vom Tode bringt dann die zweite Negation bzw. die positive Aufhebung der ersten Negation zustande, und zwar »als *absolute Rückkehr* und allgemeine Einheit der allgemeinen und einzelnen Wesenheit« (ebd. Z. 27 f.). In Hegels Betrachtung der Inkarnationslehre und Christologie etablieren der Tod und die Auferstehung Jesu somit eine Einheit der Momente ›Einzelheit‹ und ›Allgemeinheit‹, das Eingehen einer einzelnen Entität in die Einheit mit ihrem allgemeinen Wesen, von dem es zunächst unterschieden war. Gemäß dem Fazit am Ende des § 569 stellt sich in dem christologischen Narrativ auf diese Weise »die Idee des als ewigen, aber lebendigen und in der Welt gegenwärtigen Geistes« (ebd. Z. 29 f.) dar. Was in diesem Fazit zum Ausdruck kommt, ist nicht nur die Verhältnisbestimmung der göttlichen Personen zueinander, die in eine Einheit eingehen, sondern auch eine Verhältnisbestimmung von *Geist* und *Welt*. Auch die letzteren beiden befinden sich dem Dogma zufolge durch die Gegenwart des göttlichen Geistes *in* der Welt in der Relation der Einheit zueinander. Bezieht man hier eine die hegelsche Terminologie betreffende Tatsache mit ein, nämlich die, dass Hegel die Termini ›Begriff‹, ›Geist‹ und ›Idee‹ an zentralen Stellen seines Systems synonym verwendet,<sup>294</sup> dann entspricht die Bestimmung von Geist und Welt am Ende des § 569, die Rede vom in der Welt gegenwärtigen Geist, der Struktur der *Idee* als der Einheit von Begriff und Realität/Objektivität/Welt<sup>295</sup>. Ergänzende Stellen aus dem Manuskript über Religions-Philosophie machen diesen Zusammenhang expliziter, denn dort heißt es etwa: »Gott ist nicht ein Begriff sondern der Begriff« (MsRelphil S. 215, Z. 15). Philosophisch lässt sich auf diese Weise eine Strukturidentität der Kategorien ›Idee‹ und ›Gott‹ explizieren: beide stehen im Rahmen der philosophisch entfalten Sinndimension für die Einheit von ›Begriff‹ und ›Realität‹ bzw. ›Sein‹.

<sup>293</sup> »Ersterben« ist laut *Duden* ein alter Ausdruck für »allmählich aufhören« und »zugrunde gehen«, hier in Gestalt der Leiden Christi.

<sup>294</sup> Vgl. etwa: *Die Lehre vom Begriff*; GW 12: S. 175, Z. 11–13: »Der Geist, der nicht Idee, Einheit des Begriffs selbst mit sich, – der Begriff [wäre], der den Begriff selbst zu seiner Realität hätte, wäre der todte, geistlose Geist, ein materielles Object.«

<sup>295</sup> Ebd. GW 12: S. 173 ff.

## Zweite Bestimmung

»Überall, wo ein großer Geist seine Gedanken ausspricht, ist Golgatha.«

(Heinrich Heine: *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*<sup>296</sup>)

Für den Übergang von der ersten zur zweiten Bestimmung des Inkarnationsdogmas ist ein Perspektivwechsel entscheidend: Während in § 569 (erste Bestimmung) die Perspektive der begrifflichen Entwicklung, der Entfaltung der Momente des hegelschen Begriffs ausschlaggebend ist, wird ab § 570 (zweite Bestimmung) die Perspektive »des einzelnen Subjekts« eingenommen, für welches das objektive Wissen gegeben ist. Sachlich motiviert und begründet ist dieser Perspektivwechsel durch den allgemeingültigen Zusammenhang<sup>297</sup>, dass ein Inhalt immer *für* jemanden, also ein Inhalt für das Bewusstsein eines bestimmten Individuums ist. Im besonderen Fall der geoffenbarten christlichen Religion ist es eine »objective Totalität« (Enz [1830] § 570; GW 20: S. 553, Z. 1) – der Gesamtzusammenhang der internen inhaltlichen Bezüge der zuvor dargestellten Dogmen (Enz [1830] §§ 567 bis 569) –, die einem einzelnen Subjekt bewusst und von diesem gewusst wird. Dieses Wissen ist, wie Hegel in § 570 schreibt, »die an sich seyende Voraussetzung für die *endliche* Unmittelbarkeit des einzelnen Subjects, für dasselbe daher zunächst ein *anderes*« (GW 20: S. 553, Z. 1–3). Gemäß dieser Formulierung stehen der Voraussetzungscharakter des dogmatischen Wissens und die Tatsache, dass dieses zunächst als »ein Anderes« bestimmt ist, in einem begründenden Erläuterungsverhältnis zueinander: *Weil* die objektive Totalität dieses Wissens für das Subjekt den Charakter einer Voraussetzung hat, ist es diesem (in hegelscher Terminologie gesprochen) »ein Anderes«. Der Voraussetzungscharakter steht hier für einen Mangel an Erkenntnis und begrifflicher Durchdringung der Wirklichkeit. Etwas ist für den endlichen Geist »ein Anderes«, wenn es den Anschein macht, eine von seiner eigenen Vernunft verschiedene, fremde Struktur zu haben. Dies ist für Hegel aber nur scheinbar so, denn, wie sich der »Einteilung« seiner Philosophie des Geistes entnehmen lässt, ist es das Telos des Geistes, die vorgefundene Wirklichkeit zugleich als seine »eigene«, als eine vom ihm »selbst erzeugte«

<sup>296</sup> Heine (2005 [1834]), S. 562.

<sup>297</sup> Allgemeingültig ist dieser Zusammenhang, weil er unabhängig von der konkreten Beschaffenheit des Inhalts gilt. Das, was Hegel so im ersten Teil des § 570 im Rahmen der zweiten Bestimmung präsentiert, lässt sich als das *Ausdrücklichmachen* dieses implizit gegebenen Zusammenhangs verstehen.

zu erkennen, nicht im Sinne einer selbstgemachten Wahrheit, sondern in dem Sinne, dass er darin die begriffliche Struktur seiner eigenen Vernunft wiedererkennen kann.<sup>298</sup>

Obschon dem Wissensbestand der geoffenbarten Religion dieser Mangel anhaftet, hebt Hegel in § 570 hervor, dass sie »die Anschauung der *an sich* seyenden Wahrheit« (GW 20: S. 553, Z. 3 f.) ist. Der Operator »an sich« kann im Rahmen der bisher vorgestellten Interpretation als Indiz für den unentfalteten (aber im Ansatz geeigneten) Zustand des Inhalts der christlichen Religion gedeutet werden, der nach Maßgabe der spekulativ-philosophischen Ansprüche noch seiner angemessenen Explikation harrt. Die zentrale Qualität des christlichen Inhalts ist der darin zum Ausdruck gebrachte Begriff »des an und für sich seyenden Geistes« als der »Einheit der allgemeinen und einzelnen Wesenheit« (Enz [1830] § 570; GW 20: S. 553, Z. 13 f. und 8 f.). Zentral ist dies deswegen, weil sich diese Einsicht mit philosophischen Mitteln als adäquater Begriff des Geistes explizieren und begründen lässt. In der christlichen Religion sind jener Begriff und jene Einheit »vermitteltst des Glaubens« (ebd. Z. 7) gegenwärtig. Genauer noch hebt Hegel auf den *Beispielcharakter* ab, durch den sich die Form der Wahrheit innerhalb der christlichen Religion auszeichne. Das »Beispiel« (Enz [1830] § 570; GW 20: S. 553, Z. 7), das Hegel in diesem Kontext insbesondere im Sinn hat, ist die durch Jesus Christus etablierte Einheit von allgemeiner und einzelner Wesenheit. Als Beispiel gedeutet dient das Leben Jesu der Erläuterung eines *allgemeinen* Zusammenhangs, des Verhältnisses vom einzelnen zum allgemeinen (bzw. göttlichen) Geist. In dieser Beispielhaftigkeit liegt eine Depotenzierung der Menschwerdung Gottes als einem einmaligen Ereignis und der Einzigartigkeit der Erfahrungen Jesu.<sup>299</sup> Es geht darum, aus dem Besonderen etwas Allgemeines herauszuschälen, wobei es diese Abstraktionsleistung im hiesi-

<sup>298</sup> Vgl. dazu etwa Enz [1830] § 386; GW 20: S. 383 f.

<sup>299</sup> In der christlichen Mystik des 14. Jahrhunderts richtete sich auch der spätmittelalterliche Theologe Meister Eckhart gegen eine Menschwerdung Gottes als ein einmaliges historisches Ereignis. In seiner Auslegung der Menschwerdung Gottes heißt es: »Der Vater gebiert seinen Sohn ohne Unterlaß, und ich sage mehr noch: Er gebiert mich als seinen Sohn und als denselben Sohn. Ich sage noch mehr: Er gebiert mich nicht allein als seinen Sohn; er gebiert mich als sich und sich als mich und mich als sein Sein und als seine Natur.« Meister Eckhart (1979), S. 185. Darüber hinaus heißt es in einer späteren Predigt: »Die Leute wännen, Gott sei nur *dort* (= bei seiner historischen Menschwerdung) Mensch geworden. Dem ist nicht so, denn Gott ist *hier* ebenso wohl Mensch geworden wie dort, und er ist aus *dem* Grunde Mensch geworden, daß er *dich* als seinen eingeborenen Sohn gebäre und als nicht geringer.« (Ebd. S. 357). In Kurt Flaschs Untersuchung der Lehren Meisters Eckharts kann man im Hinblick auf die Rezeption von Eckharts Werk durch Hegel die folgende Anekdote lesen: »Franz von Baader hat ihn [Eckhart] neu entdeckt und hat Hegel auf Eckhart hingewiesen, und



gen Fall mit Blick auf den Begriff des Geistes zu leisten gilt.<sup>300</sup> Neben dieser theoretischen Bedeutung kann der Ausdruck ›Beispiel‹ aber auch in einem praktisch normativen Sinne Verwendung finden. Beispiele in diesem Sinne sind praktische Regeln bzw. »Handlungsregeln«<sup>301</sup>, die entweder dazu dienen können, bestimmte Handlungen zu empfehlen, oder in Fällen, in denen stärkere Verbindlichkeit erzeugt werden soll, auch die Funktion haben, den Adressaten moralisch zu verpflichten und zu Handlungen aufzufordern.<sup>302</sup> In der Alltags- und Rechtssprache kommt diese praktisch-normative Konnotation in der Rede vom *statuierten* bzw. *zu statuiierenden Exempel* zum Ausdruck, das künftigem Handeln als »Vorbild[]«<sup>303</sup> dienen soll.

Das Verhältnis des einzelnen endlichen Subjekts zum allgemeinen göttlichen Subjekt in der christlichen Religion als normativ-praktisches Beispiel zu deuten, gilt später verstärkt beim Hegelschüler Feuerbach, der dies gemäß der Annahme, dass in der Religion alles Exempelcharakter habe, über das Inkarnationsdogma hinaus zum allgemeinen Deutungspostulat erhebt.<sup>304</sup> Im Rahmen der Auseinandersetzung mit der christlichen Passionslehre heißt es so in Bezug auf den Ausdruckscharakter der Religion:

»Die Religion spricht durch Exempel. Das Exempel ist das Gesetz der Religion. Was Christus getan, ist Gesetz. Christus hat gelitten für andere, also sollen wir dasselbe tun.« (Feuerbach (2005 [1841]), S. 116)

Das Christentum bringt aufgrund des Glaubens, der auf die besprochenen Dogmen ausgerichtet ist, implizit die Einheit des allgemeinen und einzelnen Geistes zum Ausdruck. Die Philosophie macht diese Einheit mithilfe ihres

Hegel habe begeistert ausgerufen: »Da haben wir ja, was wir suchen.« (Flasch (2011 [2010]), S. 28.

<sup>300</sup> Hegels Geistbegriff ist so verstanden etwas Allgemeines und etwas Abstraktes, zumindest insofern er das Ergebnis einer Abstraktionsleistung darstellt. Nicht nur, weil Hegels Bestimmung der Ausdrücke ›abstrakt‹ und ›konkret‹ derjenigen unserer Alltagssprache entgegengesetzt ist (vgl. seinen Text »Wer denkt abstract?« von 1807; GW 5: S. 379 ff.), sollten die Begriffe ›Allgemeines‹ und ›Abstraktes‹ im Sinne Gabriels ebenso unterschieden werden wie die Begriffe ›Besonderes‹ und ›Konkretes‹: »Der Begriff des Besonderen darf auch nicht mit dem Begriff des Konkreten verwechselt werden. Dem Besonderen entspricht das Allgemeine, dem Konkreten das Abstrakte. Zahlen sind z. B. abstrakte Gegenstände, als Gegenstände aber Besondere, denen Prädikatoren wie ›Primzahl‹, ›natürliche Zahl‹ zu- oder abgesprochen werden können.« (Gabriel (1975), S. 100f.)

<sup>301</sup> Ebd. S. 101.

<sup>302</sup> Zur Unterscheidung »bloße[r] Klugheitsregeln mit Empfehlungscharakter« von »Normen mit moralischem Verpflichtungscharakter« siehe ebd.

<sup>303</sup> Ebd.

<sup>304</sup> Vgl. hierzu auch Mooren (2015), S. 76.



begrifflichen Repertoires explizit. Sie kann daher an die Inhalte der christlichen Religion anschließen und sich zu dieser in ein Verhältnis der inhaltlichen Kontinuität setzen. Die Folge-Paragrafen 572 und 573 erläutern aus diesem Grunde diese der Philosophie eigentümliche Explikationsleistung. Die philosophische Explikation soll die Notwendigkeit dieses Inhalts erkennen (vgl. Enz [1830] § 573; GW 20: S. 555, Z. 6 f.).

### *Dritte Bestimmung*

Nach der dritten Bestimmung des Inkarnationsdogmas realisiert sich das allgemeine Wesen durch die im Glauben hergestellte Einheit von allgemeinem und individuellem Geist im wirklichen Selbstbewusstsein. Das Besondere dieser abschließenden dritten Bestimmung ist der Sachverhalt, dass das einzelne endliche Selbstbewusstsein diese Einheit auch selbst erkennen kann. In hegelscher Terminologie gesprochen wird die Einheit so ›für das einzelne Selbstbewusstsein selbst‹. Hegel drückt dies so aus, dass es

»die Bewegung ist, seiner unmittelbaren Naturbestimmtheit und des eignen Willens sich zu entäußern, und mit jenem Beispiel und seinem *Ansich* in dem Schmerze der Negativität sich zusammen zu schließen und so als vereint mit dem Wesen sich zu erkennen, welches 3) durch diese Vermittlung sich als inwohnend im Selbstbewußtseyn bewirkt, und die wirkliche Gegenwärtigkeit des an und für sich seyenden Geistes als des allgemeinen ist.« (Enz [1830] § 570; GW 20: S. 553, Z. 9–14)

Als Resultat der hegelschen Darstellung des christlichen Dogmeninhalts hat sich somit eine Konzeption des Geistes ergeben, deren formale *Struktur* sich dadurch auszeichnet, dass in ihr im Sinne einer Einheit die allgemeine und die einzelne Wesensbestimmung integrale Momente darstellen. Damit können wir zum oben angegebenen zweiten Punkt dessen, was in diesem Abschnitt gezeigt werden soll, übergehen.

[Ad 2.]: Die oben bestimmte zweite Interpretationshypothese lautete zur Erinnerung folgendermaßen:

Die semantische Struktur, die sich in dem Satz ›Gott ist Geist‹ verdichtet, ist zuerst als religiöse Vorstellung gegeben und soll dann in ihrer Notwendigkeit philosophisch erkannt werden (vgl. Enz [1830] §§ 572 und 573). Hierin kommt exemplarisch Hegels allgemeine philosophische These zum Ausdruck, dass kategoriale bzw. logische Zusammenhänge immer zuerst als Vorstellung gegeben sind.

In der Anmerkung zu § 3 geht es um »Vorstellungen überhaupt« (Enz [1830] § 3 A; GW 20: S. 42, Z. 13). Dies kann man so verstehen, dass Hegel sich damit auf alle Vorstellungen – sowohl auf solche mit einem religiösen als auch solche mit einem nicht-religiösen Gehalt – bezieht:

»Indem die Bestimmtheiten des Gefühls, der Anschauung, des Begehrens, des Willens u.s.f., in sofern von ihnen *gewußt* wird, überhaupt *Vorstellungen* genannt werden, so kann im Allgemeinen gesagt werden, daß die Philosophie *Gedanken, Kategorien*, aber näher *Begriffe* an die Stelle der Vorstellungen setzt. Vorstellungen überhaupt können als *Metaphern* der Gedanken und Begriffe angesehen werden. Damit aber, daß man Vorstellungen hat, kennt man noch nicht deren Bedeutung für das Denken<sup>305</sup>, d. h. noch nicht deren Gedanken und Begriffe.« (GW 20: S. 42, Z. 9–16)

Über die spezifische Leistung der Philosophie heißt es hier in der Einleitung der *Enzyklopädie*, dass sie im Rahmen einer philosophischen Explikation alle Arten von Vorstellungen durch Begriffe, die sich durch adäquate logische und kategoriale Zusammenhänge auszeichnen, ersetzt. Die Vorstellungen, die sich der Lehre vom subjektiven Geist zufolge (vgl. Enz [1830] §§ 451 ff.; GW 20: S. 445 ff.) qua Einbildungskraft und »Association der Vorstellungen« (Enz [1830] § 456; GW 20: S. 450, Z. 1) durch »das *Hervorgehen* der Bilder aus der eigenen Innerlichkeit des Ich« (Enz [1830] § 455; GW 20: S. 448, Z. 9 f.) auszeichnen, seien so etwas wie Metaphern für die philosophischen Begriffe, damit also eine Art von bildlicher Modellierung dessen, was begrifflich erfasst sein soll. Gerade weil Vorstellungen und Begriffe im Sinne der bildlichen Übertragung zusammenhängen, gelte es jedoch besonders, ihre jeweiligen semantischen Differenzen zu wahren.

Das, was Hegel im Rahmen seiner Religionsphilosophie über das Verhältnis der religiösen Vorstellung zum philosophischen Begriff sagt, ist ein Sonderfall dieser allgemeineren Verhältnisbestimmung und kann somit als Konkretisierung dieses allgemeinen Zusammenhangs verstanden werden. Seinem Anspruch gemäß lassen sich die sinnlich-konkreten Bildaspekte der christlichen Vorstellung, wie sie etwa die Rede vom Ersterben Jesu im »Schmerz[e] der Negativität« (Enz [1830] § 569 und § 570; GW 20: S. 552, Z. 26 und S. 553, Z. 11) aufweist, durch philosophische Ausdrücke und gemäß den logischen Strukturen der Kategorien begrifflich rekonstruieren.

An diesem Punkt meiner Darstellung bietet es sich an, auf den allgemeineren Hintergrund zu sprechen zu kommen bzw. ein implizites Erkenntnisinteresse explizit zu machen, das hinter den bisher besprochenen Ausführun-

<sup>305</sup> Genauer heißt dies hier: »für das philosophische Denken«.

gen Hegels steht. Hegels spezifische Explikation des Inhalts der christlichen Religion als ›ein Schluss aus drei Schlüssen‹ rührt von einem allgemeinen philosophischen Erkenntnisinteresse an der Qualität von Begründungsverhältnissen her. Eine besondere Rolle nimmt dabei die Schlussform philosophischen Begründens ein.<sup>306</sup> Das Ziel der hegelschen Auseinandersetzungen ist es, durch die Etablierung eines Schlusszusammenhangs, der einzelne Schlüsse zu seinen Momenten hat, klassische Begründungs- und Beweisprobleme der traditionellen Philosophie zu lösen. Die von Hegel erarbeitete Schlussform sollte auf diese Weise das mit gewöhnlichen Schlüssen und Beweisen einhergehende Problem eines unendlichen Begründungsregresses, die Tatsache, dass Prämissen unendlich voraussetzungsreich sind, vermeiden. Das Ergebnis dieser Bemühungen ist Hegels spezielles Verständnis davon, was letztlich als ein adäquater Schluss gelten kann: So wird dieser von ihm als ein Zusammenhang von mehreren Schlüssen ausgearbeitet.<sup>307</sup>

Am Ende des enzyklopädischen Systems findet sich die Philosophie dargestellt als ein System von drei Schlüssen (vgl. Enz [1830] §§ 575 bis 577; GW 20: S. 569 ff.): In einem ersten Schluss (Enz [1830] § 575) ist die Logik der Ausgangspunkt bzw. die Voraussetzung, von der aus erst auf die Natur und dann auf den Geist geschlossen wird; im zweiten Schluss (Enz [1830] § 576) setzt der Geist die Natur voraus und schließt sie mit der Logik zusammen; in § 577 werden schließlich in einem abschließenden dritten Schluss Natur und Geist durch die höchste philosophische Kategorie, die Idee, als begrifflich strukturierte Manifestationen der Idee erschlossen. Hegels Auseinandersetzung mit der christlichen Religion im Abschnitt »Der absolute Geist« am Ende der *Enzyklopädie* ist vor diesem Hintergrund seines Interesses am Zustandekommen eines schlüssigen Begründungssystems verständlich zu machen.

Die von Hegel eingenommene Perspektive impliziert damit einige Annahmen in Bezug auf die christliche Religion: Diese wird *erstens* als eine epistemische Anstrengung bzw. ein epistemisches Unternehmen gedeutet,<sup>308</sup> das heißt als ein Erkenntnisprojekt, das dem impliziten bzw. expliziten Anspruch nach auf eine adäquate Erkenntnis der Wirklichkeit abzielt; implizit in Gestalt der religiösen Glaubenspraxis, explizit in Gestalt der christlichen

<sup>306</sup> Dazu, dass dem Schluss bzw. dem syllogistischen Zusammenhang schon in Hegels Jenaer Zeit ein Vorrang vor allen anderen logischen Formen zukommt, vgl. Düsing (2012), S. 56.

<sup>307</sup> Zum spekulativen Schluss (als einem Zusammenhang von spekulativen Schlüssen) als einzig angemessener Form der logischen Methode vgl. Düsing (2012), bes. S. 53. Vgl. auch Düsing (1976), S. 266–288.

<sup>308</sup> Vgl. hierzu auch Jaeschke (1986), S. 323, bei dem es heißt, dass »[d]ie kirchliche Trinitätslehre [...] ein der spekulativen Philosophie verwandtes Unternehmen [ist], [das] aus analogen Problemstellungen hervorgegangen« ist.

Theologie. Da auch die spekulative Philosophie explizit dieses Ziel verfolgt, teilt sie dieses Projekt mit der christlichen Religion. Allerdings muss dieses gemeinsame epistemische Projekt nicht in dem Sinne ein gemeinsames bzw. geteiltes sein, dass eine explizite Übereinkunft zwischen den Institutionen und Akteuren von Philosophie und Religion vorläge. Für die hegelsche Konzeption ist es hinreichend, dass die Akteure dieser Institutionen sich mit ihren Absichten, Handlungsvollzügen, Erkenntnissen und den von ihnen zum Ausdruck gebrachten Auffassungen auf das gleiche Ziel beziehen.

Aufgrund dieses ersten Zusammenhangs kann die hegelsche Philosophie dann *zweitens* an die Gehalte der Religion anschließen und mit diesen in dem Sinne weiterarbeiten, dass sie diese gemäß ihren eigenen Ansprüchen ausbaut. Da Hegel seinen Prüfungs- und Untersuchungsrahmen gemäß dem oben genannten Erkenntnisinteresse abgesteckt hat, kann er in den Inhalten der christlichen Dogmatik ein dreiteiliges Schlussystem entdecken, das einen Lösungsvorschlag für die Suche nach einem zufriedenstellenden Begründungssystem darstellt. Indem er ihre impliziten logischen Verhältnisse expliziert, zeigt Hegel, dass sich die zentralen Inhalte der christlichen Dogmatik als Schlüsse deuten lassen, die durch das Ausdrücklich-Machen ihrer internen Bezüge explizit zu einem Gesamtschluss zusammengezogen werden können. Die einzelnen Schlüsse bzw. Argumente werden auf diese Weise als Prämissen (oder in hegelscher Terminologie gesprochen: als *Momente*) eines umfassenderen Schlusses erkennbar. Die Aneinanderreihung bzw. Verknüpfung von Schlüssen und die damit einhergehende gegenseitige Stützung der Argumente wird von Hegel als Antwort auf die Begründungsprobleme traditioneller Schlussformen interpretiert, als ein Versuch, keine unbewiesenen Prämissen zurückzulassen.

*Drittens:* Retrospektiv deutet Hegel die Inhalte der christlichen Dogmatik als eine Präfiguration des durch die Philosophie elaborierten Schlussystems. Was die christliche Religion als die drei Modi Gottes als Geist vorstellt, präfiguriert die Struktur dessen, was nach Hegel den Begriff mit seinen drei Momenten der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit auszeichnet: Dies ist 1. der göttliche Geist als allgemeines Wesen und Substanz der drei göttlichen Personen [im Modus der Allgemeinheit]<sup>309</sup>; 2. der göttliche Geist, der sich in den Unterschied eines weltjenseitigen Gottes und die von ihm geschaffene Welt entzweit [der Modus der Besonderung] und 3. der göttliche Geist als Einheit von göttlichem Vater und Sohn [im Modus der Einzelheit].

<sup>309</sup> Die Bestimmungen, die hier in eckigen Klammern gegeben werden, stehen jeweils für eine ›philosophische Zutat‹, ergeben sich also als philosophische Interpretationsleistung aus der philosophischen Reflexion auf die Religion.

Die genannten logischen Begriffsmomente als in der religiösen Vorstellung enthaltene auszuweisen und wiederzuerkennen, gelingt Hegel im Rahmen seines Systems unter der Voraussetzung, dass der Prüfungsrahmen, d. h. die Maßstäbe und die Mittel der philosophischen Explikation, anhand derer er die christliche Religion *retrospektiv* entfaltet, schon fest- und bereitstehen. Inwiefern sich die Präfiguration einer philosophischen Struktur durch das Christentum und der inhaltliche Anschluss der Philosophie an diese christliche Tradition in der historischen Entwicklung vollzogen haben, stellte eine andere Frage dar, die ich hier nur erwähnen, aber nicht erörtern kann.

Die These von einer Präfiguration der spekulativ-philosophischen Begriffs- bzw. Ideenstruktur durch die christliche Religion beinhaltet auch, dass der Beschaffenheit dieser Struktur in der religiösen Vorstellung aus Sicht der spekulativen Philosophie eine Defizienz zukommt, die von der Philosophie selbst noch zu beheben ist.<sup>310</sup> Denn Hegel sieht seine Arbeit an der religiösen Vorstellung als ein bestehendes Desiderat für die Philosophie<sup>311</sup> und nicht als bloße Wiederholung des dort Vorfindlichen an.<sup>312</sup> So ist die Hegel interessierende Struktur der Idee in der Vorstellung als solche noch nicht ausdrücklich gefasst und explizit zum Ausdruck gebracht. Dies hängt mit der Beschaffenheit der Vorstellung zusammen und soll als Antwort auf den oben genannten dritten Unterpunkt erläutert werden. Der *Inhalt* der christlich-religiösen Vorstellung ist (gemäß Hegels zentraler religionsphilosophischer These) genau dann identisch mit dem Inhalt der spekulativen Philosophie, wenn die dem religiösen Inhalt implizite Struktur von der Philosophie in eine *explizite Form* gebracht ist. Darum schreibt Hegel in Enz [1830] § 573 auch, dass sich »[n]ur auf den Grund dieser Erkenntniß der Formen [...] die wahrhafte Ueberzeugung [...] gewinnen [läßt], daß der Inhalt der Philosophie und der Religion derselbe ist« (GW 20: S. 555, Z. 26–S. 556, Z. 2).

[Ad 3.]: In diesem Unterabschnitt sollen die von Hegel konstatierte Trennung von Form und Inhalt (vgl. Enz [1830] § 566) mithilfe der anhand der *Wesenslogik* erläuterten Zusammenhänge sowie die damit einhergehenden Mängel genauer betrachtet werden. In einem späteren Abschnitt, in dem es

<sup>310</sup> »Hegel deutet damit die christliche Lehre von der Dreieinigkeit Gottes als Vorbegriff seiner eigenen Einsicht in die *dialektische Entwicklung* des Geistes bzw. der Vernunft, was mancher als unbescheidene Anmaßung empfinden mag. Die größere Anmaßung freilich besteht darin, uns zu zwingen, traditionelle Metaphern nur zu verehren, und uns zu verbieten, sie begreifen zu wollen.« (Stekeler-Weithofer (1992), S. 186)

<sup>311</sup> Vgl. hierzu Enz [1830] § 384 A; GW 20: S. 383.

<sup>312</sup> Dies stützt die These, dass der Inhalt der christlichen Religion und der spekulativen Philosophie im *entfalteten* Zustand nicht vollständig identisch bzw. synonym ist.

um Hegels Verhältnis zur Theologie gehen soll, wird noch eine weitere von ihm diagnostizierte Defizienz dargestellt: So handelt es sich bei der theologischen Betrachtung zwar anders als bei der religiösen Vorstellung qua vorwissenschaftlichem Weltverhältnis um eine *explizite* Form des *Nachdenkens* über die religiös aufgefasste Wirklichkeit, doch geht damit laut Hegel auch ein Mangel auf der Ebene der *expliziten Sinndimension* einher.

Verfolgt man Hegels Darstellung des Verhältnisses von christlicher Religion und spekulativer Philosophie, um dem Mangel der Form der geoffenbarten christlichen Religion auf den Grund zu gehen, dann ist die dabei zentrale Unterscheidung die zwischen *der* Form (*der Form des Inhalts*, wie sie in Hegels *Logik* entfaltet wird) und dem, auf das Hegel sich mit »jener« Form (der Form der geoffenbarten Religion) (Enz [1830] § 566; GW 20: S. 551, Z. 12) bezieht. Diese so explizit gemachte Unterscheidung soll in den bisher vorgelegten Interpretationsvorschlag eingefügt und plausibilisiert werden.

In Bezug auf die geoffenbarte Religion schreibt Hegel in § 566 der *Enzyklopädie*: »In diesem Trennen scheiden sich die *Form* von dem *Inhalte*, und in jener die unterschiedenen Momente des Begriffs zu *besondern Sphären* oder Elementen ab« (ebd. Z. 12–14). Die Rede von »diesem Trennen« (ebd. Z. 12) ist ein Rückbezug auf eine bestimmte Passage des vorangegangenen § 565, der, wie bereits erwähnt wurde, in der dritten Fassung der Enzyklopädie aufgrund späterer Ergänzungen nur noch indirekt rekonstruiert werden kann: Das Trennen der Kategorien »Form« und »Inhalt« folgt aus dem zuvor erwähnten Sachverhalt, dass die religiöse Vorstellung »den Momenten [d]es Inhalts [...] Selbstständigkeit [gibt] und [...] sie gegen einander zu Voraussetzungen und *aufeinander folgenden* Erscheinungen und zu einem Zusammenhang *des Geschehens* nach *endlichen Reflexionsbestimmungen*« (ebd. Z. 5–8) macht. Dieses Trennen ist Hegel zufolge somit konstitutiv für die Bewusstseinsvollzugsweise durch die Religion. Die Annahme eines Trennens von Form und Inhalt innerhalb der religiösen Vorstellung wirft aber darüber hinaus Fragen auf: Was genau soll mit dieser Trennung zum Ausdruck gebracht werden, wenn es doch – wie in der Auseinandersetzung mit dem Abschnitt der Wesenslogik gesehen – keine wirkliche Trennung von Form und Inhalt gibt, da diese implizit durch das Verhältnis des Grundes aufeinander bezogen sind? Für wen bzw. aus welcher Perspektive ist diese Trennung als eine solche erkenn- und ausweisbar?

Man kann Hegels Ausführungen verständlich machen, wenn man sie als Explikation der Struktur der religiösen Vorstellung durch die Philosophie auffasst. Hegel macht explizit, dass der Inhalt und die Form des Inhalts in der religiösen Vorstellung geschieden werden. Für den religiösen Menschen selbst bleibt die so verfasste Konstitution seiner Vorstellungen *implizit*. Im

Rahmen der philosophischen Betrachtung kann der religiöse Bewusstseinsvollzug im Hinblick auf seine Form- und Inhaltsbestimmungen vor dem Hintergrund der Logik und der darin entfalteten Adäquatheitsmaßstäbe begutachtet werden. Vor dieser logischen Folie ergibt sich die Inadäquatheit der Form- und Inhaltsbestimmung in der religiösen Vorstellung. Diese enthält durchaus – sonst könnte Hegel sein Implizit-Explizit-Modell gar nicht anwenden – implizite Formstrukturen (bspw. Inhalte mit Voraussetzungs- und Begründungscharakter, die Inanspruchnahme logischer Kategorien und Bezüge), nimmt diese jedoch nicht auf eine Weise in Anspruch, die dem Adäquatheitsmaßstab der *Logik* vollständig gerecht würde. Dies ist erst dann der Fall, wenn die genannten Dogmen als Momente bzw. Bestandteile eines Gesamtschlusses (dessen Momente im Einzelnen den Charakter der Allgemeinheit, Besonderheit resp. Einzelheit erkennen lassen) erkannt und zu einem solchen verknüpft sind. Da die Struktur bzw. der momenthafte Charakter (im hegelschen Sinne) eines allgemeinen, besonderen und einzelnen Modus in der religiösen Vorstellung nur implizit gegeben ist, besteht die Möglichkeit, dass ihre eigentliche Struktur (wenn auch unwillkürlich) verzerrt wird, und damit die Möglichkeit, dass der Inhalt und damit auch die Wahrheit der Religion lediglich in inadäquater Form zum Ausdruck gebracht wird. Dass Momente eines Begründungszusammenhangs auseinandergezogen werden und für sie getrennt voneinander Wahrheit beansprucht wird, diagnostiziert Hegel sowohl im Hinblick auf das religiöse als auch auf das nicht-religiöse Vorstellen als den defizitären Charakter der *Reflexion*. Diese wird in der Regel mit der Tätigkeit des *Verstandes*<sup>313</sup> identifiziert, der dadurch gekennzeichnet ist, dass er die Bestimmungen eines Phänomens als *endliche* und d. h. nach Hegel als gegensätzliche Bestimmungen »fixiert« bzw. »festhält«<sup>314</sup>. Ein Beispiel aus einem nicht-religiösen Kontext findet sich etwa im Zusammenhang mit Hegels Diskussion des Körper-Seele-Problems, dessen Rätselhaftigkeit und scheinbare Unlösbarkeit er darauf zurückführt, dass »beide als *absolut Selbstständige* gegeneinander vorausgesetzt werden« (Enz [1830] § 389 A; GW 20: S. 389, Z. 10 f.).<sup>315</sup>

Neben der dem religiösen Menschen selbst implizit bleibenden Trennung der Form- und Inhaltsaspekte gibt es einen weiteren Aspekt, der konstitutiv für die Vorstellungsform der Religion ist und mit dem von Hegel diagnostizierten Trennen von Form und Inhalt innerhalb der Religion zusammenhängt. Nach § 565 werden die einzelnen Vorstellungen, aus denen sich der

<sup>313</sup> Vgl. etwa *Enzyklopädie* [1830] § 386 A; GW 20: S. 384, Z. 9 ff.

<sup>314</sup> Zu diesen Ausdrücken vgl. z. B. Enz [1830] § 386 A; GW 20: S. 384, Z. 10 und ff.

<sup>315</sup> Vgl. dazu auch Quante (2011), S. 74.



Inhalt der christlichen Vorstellung zusammensetzt, als »Zusammenhang *des Geschehens*« (Enz [1830] § 565; GW 20: S. 551, Z. 7f.) organisiert. Auch dies ist ein Konstitutionsmerkmal, das dem vorstellenden Subjekt in der Regel selbst nicht qua Reflexion thematisch ist oder von diesem explizit artikuliert würde, sondern seine Vorstellungen implizit durchwirkt bzw. mitstrukturiert. Genau genommen ist diese narrative Form des Geschehens somit also ein Unterfall bzw. Beispiel für implizit bleibende Formbestimmungen. Ein solcher Geschehenszusammenhang beinhaltet die Bezugnahme auf eine Aufeinanderfolge von Ereignissen, die in der Regel mit räumlichen und zeitlichen Bestimmungen einhergehen. Charakteristisch für solcherart zusammenhängend Vorgestelltes ist es, dass die Ereignisse oder Geschehnisse sich wiederum voneinander absondern lassen, sie können vom vorstellenden Subjekt einzeln thematisiert und herausgegriffen werden. Sie sind somit aus dem Gesamtzusammenhang auch heraustrennbar. Mit bestimmtem Orts- und Zeitindex Vorgestelltes bildet für sich eine jeweils abgeschlossene Vorstellungssphäre (z. B. das Ereignis auf Golgatha). Eine solche Rede von »Sphären« bzw. »Sphären des Begriffs« findet sich etwa in den §§ 566 und 567 (GW 20: S. 551, Z. 13f.). Um die konstitutive Verfasstheit der Vorstellungsform genauer zu bestimmen, soll der Semantik dieses Ausdrucks daher im Folgenden näher auf den Grund gegangen werden. Dabei wird sich zeigen, dass zur Erhellung ihrer Bedeutung für die religiöse Vorstellung insbesondere Hegels spezifischere Bestimmung von »*besondern Sphären*« (Enz [1830] § 566; GW 20: S. 551, Z. 13) zentral ist.

Das Explikationspotential des Begriffs ›Sphäre‹ ist in der Geschichte der Philosophie in den unterschiedlichsten Bereichen zur Anwendung gebracht worden. So etwa im Rahmen von Theologie, Ontologie, Kosmologie und Rechtsphilosophie (etwa bei Fichte in Gestalt von einander ausschließenden Sphären des Rechts, der Freiheit oder des Privateigentums). Der Begriff, der schon in der Antike verwendet wurde, ist besonders seit dem 18. Jahrhundert bei Rousseau, Herder, Goethe, Schiller, Fichte oder auch Hölderlin wieder zu einem häufig genutzten Ausdruck geworden.<sup>316</sup> Insofern muss es erst einmal nicht verwundern, dass er auch bei Hegel auftaucht. Das Wort ›Sphäre‹ »stammt« – wie das Grimm'sche Wörterbuch mitteilt – »aus der gelehrten Sprache«<sup>317</sup>, kann also als Indiz dafür genommen werden, dass wir uns im Hinblick auf Hegels Rede von besonderen Sphären innerhalb der religiösen Vorstellung auf einer terminologischen Sprachebene der phi-

<sup>316</sup> Vgl. hierzu und zu den folgenden begriffsgeschichtlichen Ausführungen: Hühn (1995), Bd. 9, Sp. 1373–1376 sowie den Artikel »Sphäre« in: *Das Deutsche Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm* (1971), Bd. 16, Sp. 2205–2209.

<sup>317</sup> Ebd. Sp. 2205.



losophischen Explikation dieser Vorstellung befinden. Begriffsgeschichtlich standen Sphären für Geltungs- und Wirkungsbereiche, Lebenskreise, die gesellschaftliche Stellung, soziale Stände, Erscheinungen in Natur und Geschichte, die Bereiche von Wissenschaft, Kunst und Religion oder auch den Umkreis oder allgemeineren Bereich eines Individuums. In der antiken Metaphysik (etwa bei Parmenides oder dem Neuplatoniker Proklos) wurde der Begriff der Sphäre darüber hinaus herangezogen, um die Verfasstheit des höchsten und vollkommensten Wesens zu explizieren. Hegels Bestimmung von Religion und Philosophie als unterschiedliche Weisen der Bestimmung des Absoluten steht am ehesten noch diesem Verwendungszusammenhang nahe. Allerdings gilt es zu beachten, dass die Voraussetzung von »besonderen Sphären« des Absoluten, wie er sie in der christlichen Vorstellung entdeckt, für ihn nicht die angemessenste Darstellungsweise eines solchen Absoluten ist. Warum dies so ist, hängt mit seiner spezifischen Deutung der Sphären-Semantik zusammen. In der Rechtsphilosophie stellen bspw. das abstrakte Recht und die Moralität besondere Sphären dar; die Sittlichkeit ist hingegen keine Sphäre, sondern wird als die »*Einheit und Wahrheit* dieser beyden abstracten Momente« (*Grundlinien* § 33; GW 14,1: S. 48, Z. 24) bezeichnet. Eine vergleichbare Struktur lässt sich im Hinblick auf den Aufbau der Logik beobachten: Seins- und Wesenslogik bezeichnet Hegel als »Sphäre des Seyns« resp. »Sphäre des Wesens« (GW 21: S. 109, Z. 25 resp. 21 f.), demgegenüber heißt es vom »Begriff«, der Thema des dritten und letzten Teils der Logik ist: »Seyn und Wesen sind [...] die Momente seines *Werdens*; er aber ist ihre *Grundlage und Wahrheit*, als die Identität, in welcher sie untergegangen und enthalten sind.« (GW 12: S. 11, Z. 20–22) Es soll hier nicht behauptet werden, dass es nach Hegels Sprachgebrauch per se ausgeschlossen ist, in einem bestimmten Sinne auch die Bereiche der Begriffslogik oder der Sittlichkeit als Sphären zu bezeichnen. Wichtig ist hier aber die Spezifikation »in einem bestimmten Sinne«. Die Rede von einer »Sphäre des Begriffs« (Enz [1830] § 186; GW 20: S. 195, Z. 13) lässt sich etwa für die *Enzyklopädie* belegen. Wichtig ist aber, dass Hegel zwischen bloß *besonderen* Sphären (wie sie bspw. die Seins- und Wesenslogik, das formelle Recht und die Moralität darstellen) und *umfassenderen* Sphären, die diese besonderen Sphären enthalten und fundieren, unterscheidet, indem er Letztere auch als Einheit und Wahrheit der Ersteren bezeichnet. Bei den drei christlichen Dogmen (Trinitätslehre, Welterschöpfung und Inkarnation), die Hegel in der Lehre vom absoluten Geist untersucht, handelt es sich der Form nach jeweils um solche bloß »besondern Sphären«, die sich im Rahmen der religiösen Vorstellung absondern (Enz [1830] § 566; GW 20: S. 551, Z. 12 ff.).

Die hier anschließenden Interpretationsfragen sollen darum die folgenden sein: Was ist es, wovon sich diese Sphären absondern? Wodurch zeichnet sich eine als nur ›besondere‹ charakterisierte Sphäre aus und warum ist dies für die Betrachtung des Verhältnisses der religiösen Vorstellung zum philosophischen Begriff von Relevanz? Hier soll für die These argumentiert werden, dass Hegel im Rahmen der Lehre vom absoluten Geist mittels des Begriffs der ›Sphäre‹ ein (begründungs- bzw. geltungstheoretisches) Defizit der religiösen Vorstellung vom Absoluten analysiert, das sich seinen Ausführungen zufolge als notwendige Konsequenz aus der Beschaffenheit der Vorstellungsform ergibt. Inwiefern es sich hierbei um ein Defizit handelt, das die Begründung des Inhalts in der Vorstellung betrifft, wird nun erläutert.

Hegels argumentatives Ziel in der Lehre vom absoluten Geist besteht darin, zu zeigen, dass die nur besonderen Sphären des Inhalts der religiösen Vorstellung *einzelnen* genommen daran scheitern, einen holistischen Begründungszusammenhang zu etablieren, der allein die Vorstellung, dass das Absolute als Geist zu verstehen ist, auf angemessene Weise begründen könnte. Mit dem Zusatz ›holistisch‹ soll hier angezeigt werden, dass die Bedeutung einer besonderen Vorstellungssphäre nicht unabhängig von bestimmten bedeutungstragenden Elementen *einiger* anderer Sphären bestimmt werden kann. Es ist ein solcher holistischer Begründungszusammenhang des Absoluten, von dem sich die besonderen Sphären absondern bzw. aus dem sie bedingt durch die Form der Vorstellung herausgetrennt werden. Die Tatsache, dass dies geschehen kann, erklärt er ausgehend von der Verfasstheit bzw. dem Wesen der Vorstellung und der Art, wie sich das Bewusstsein Inhalte im Medium dieser Form vorstellt. Im Einzelnen betrifft dies die örtliche und räumliche Situierung, die das vorstellende Subjekt den Inhalten verleiht und damit einhergehend die Vorstellung dieser Inhalte als einen Zusammenhang von Geschehnissen und Erscheinungsfolgen. Hierbei bringt Hegel den ›Sphären‹-Begriff in der allgemeinen Weise zur Anwendung, dass er dessen Explikationspotential zur Beschreibung des Zusammenhangs verschiedener Sphären wie auch der internen Struktur einzelner Sphären in ihrer Abstraktion von anderen Sphären fruchtbar macht.

Die einzelnen Sphären der religiösen Vorstellung von Gott bzw. dem Absoluten gestalten sich zu je verschiedenen und einzeln thematisier- bzw. erzählbaren Vorstellungen aus. Im Medium der religiösen Vorstellung gehen der trinitarische Gedanke, die Weltschöpfung sowie die Inkarnation Gottes in Jesu mit besonderen Bildern und/oder Ereignissen einher, auf die sich das religiöse Subjekt gesondert voneinander beziehen kann. Anders als im Medium der Anschauung ist das Subjekt hierbei nicht – wie dies etwa für die Betrachtung künstlerischer Werke charakteristisch ist – auf Bestimmtheiten

»äußer[er] [sc. raum-zeitlich verfasster] Objecte« (Enz [1830] § 446; GW 20: S. 442, Z. 19) bezogen. Die Vorstellung ist, wie Hegel in der »Psychologie« schreibt, vielmehr »die erinnerte Anschauung« (Enz [1830] § 451; GW 20: S. 445, Z. 15). Diese bzw. das vorstellende Subjekt ist nicht mehr daran gebunden, sich auf unmittelbar in Raum und Zeit gegebene Objekte zu beziehen. Das vorstellende Subjekt »setzt den Inhalt des Gefühls in [seine] Innerlichkeit« und bewahrt bzw. reproduziert mittels der Erinnerung ein mentales »Bild«, wobei dem Bild »nicht mehr die vollständige Bestimmtheit, welche die Anschauung hat«, zukommt, weil es »überhaupt isolirt von dem äußerlichen Orte, Zeit und dem unmittelbaren Zusammenhang [ist], in dem sie [die Anschauung] stand« (Enz [1830] § 452; GW 20: S. 446, Z. 10–17). Doch auch die Verinnerlichung eines Bildes ist nicht ohne bestimmte räumliche und zeitliche Aspekte; die vorstellende Intelligenz hat, wie Hegel schreibt, »ihren *eigenen Raum* und ihre *eigene Zeit*« (Enz [1830] § 452; GW 20: S. 446, Z. 11 f.). Der Inhalt der Anschauung ist etwas Räumliches und Zeitliches; der Inhalt der Vorstellung ein Bewusstseinsgegenstand mit bestimmten räumlichen und zeitlichen Konnotationen. Die vorgestellten Bilder sind Vorstellungen von etwas, das an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit stattgefunden hat. Mittels der Einbildungskraft, die nach Hegel als ein Aspekt zur Vorstellungsform gehört, kann dies darüber hinaus symbolisch überformt oder allegorisiert werden (vgl. Enz [1830] § 456; GW 20: S. 450, Z. 1 ff.).

Ausgehend von diesen Erläuterungen kann man verständlich machen, warum Hegel der Auffassung ist, dass es an der Beschaffenheit der Vorstellungsform liegt, dass die einzelnen inhaltlichen Momente der religiösen Vorstellung sich in besondere Sphären *trennen* (können). Aufgrund der örtlichen und räumlichen Konnotation der Einzelvorstellungen erhalten diese den Charakter eigenständiger Episoden, auf die das religiöse Subjekt einzeln und d. h. unter Ausblendung der anderen Vorstellungen Bezug nehmen kann. Für dieses mag es beispielsweise relevant sein, sich auf die zu einem bestimmten Zeitpunkt stattgefundene Episode auf Golgatha, Jesu Kreuzigung und Leiden sowie die damit einhergehenden sinnlichen Qualitäten dieses konkreten Ereignisses zu beziehen. Man kann sagen, dass diese Verfasstheit der Vorstellungsform, die einzelne Vorstellungen zu in sich abgeschlossenen Sphären ausmalt, mit der Tendenz einhergeht, etwa den Inhalt der Schöpfungsvorstellung als in sich abgeschlossenes Ereignis vorzustellen. Jede Einzelvorstellung des christlichen Glaubens stellt für den Gläubigen ein Ganzes, eine abgeschlossene narrative Episode dar, die nicht notwendig den Bezug auf weitere Vorstellungen oder Dogmen erfordert. Damit die Vorstellung als ein Ganzes gelten kann, ist es hierbei (nur) darum zu tun, alles, was zur Vorstellung vom Ereignis x gehört, das am Ort y zum Zeitpunkt z stattgefunden haben soll,

möglichst vollständig in einer sinnvollen Erzählung zu verbinden. Aus Sicht des spekulativen Philosophen aber ist eine solche Vorstellung von Ganzheit und Abgeschlossenheit im Hinblick auf die Begründung solcher Vorstellungen mangelhaft. In begründungstheoretischer Perspektive kommt einer einzelnen religiösen Vorstellung gerade kein Bestehen und keine Wahrheit an sich, d. h. getrennt von anderen, zu. Die einzelnen besonderen Sphären der religiösen Vorstellung sind für ihn gerade keine für sich abgeschlossenen Sphären, sondern in Wahrheit nur »Momente« (Enz [1830] § 566; GW 20: S. 551, Z. 13), die auf einen größeren holistischen Begründungszusammenhang verweisen. Um dies zum Ausdruck zu bringen, schreibt Hegel in § 565 auch, dass die einzelnen Momente in der Vorstellung eine »Selbstständigkeit [...] nach endlichen Reflexionsbestimmungen« (ebd. S. 551, Z. 6–8) erhalten. Diese Rede von endlichen Bestimmungen hebt auf die logische und ontologische Selbstständigkeit bzw. Unselbstständigkeit von Bestimmungen bzw. Entitäten ab. Bestimmungen, die lediglich der endlichen Reflexion angehören, kommt Hegel zufolge kein Bestehen an sich zu: Sie sind ontologisch unselbstständig.<sup>318</sup> Ontologische und logische Selbstständigkeit kommt nur dem Absoluten als holistischem Ganzen zu, einem holistischen Ganzen von sich wechselseitig stützenden und begründenden Denkbestimmungen und Inhalten, auf dessen Struktur die Defizienz der endlichen Bestimmungen ex negativo verweist und das der Beurteilung der bloß besonderen Vorstellungssphären als ihr normativer Maßstab implizit zugrunde liegt.<sup>319</sup>

Die gesonderten religiösen Vorstellungsinhalte bzw. -sphären sollen »für sich« (und d. h. nach Hegel getrennt von anderem) etwas Absolutes und losgelöst von anderem wahr sein können. Hegel interpretiert das Defizit der religiösen Vorstellung in erster Linie als ein Defizit der *Form*: »In diesem Trennen scheiden sich die *Form* von dem *Inhalte*, und in jener [der *Form*] die unterschiedenen Momente der Begriffs zu *besondern Sphären* oder Elementen ab« (Enz [1830] § 566; GW 20: S. 551, Z. 12–14). Eine so verfasste Struktur scheitert an dem normativen, durch den Begriff gerechtfertigten Begründungsmaßstab. Wird der Inhalt von der ihm wesentlichen Form getrennt, ergibt dies einen Widerspruch von Inhalt und Form. Das, was eigentlich

<sup>318</sup> § 25 aus dem Vorbegriff der *Enzyklopädie* belegt deutlich, dass »endliche Bestimmungen« für Hegel per definitionem inadäquat sind, um Wahres zu artikulieren: »Sind die Denkbestimmungen mit einem festen Gegensatze behaftet, d. i. sind sie nur *endlicher* Natur, so sind sie der Wahrheit, die absolut an und für sich ist, unangemessen, so kann die Wahrheit nicht in das Denken eintreten.« (GW 20: S. 68, Z. 10–13)

<sup>319</sup> Vgl. Düsing (2012), S. 45 ff. Vgl. auch Horstmann, der Hegels Theorie dem ontologischen Monismus zurechnet, dem zufolge es letztlich nur eine einzige Entität gibt, die ontologisch unabhängig ist: Horstmann (1984), S. 19 ff.

nur *ein* Moment einer umfassenderen Struktur ist, wird nicht gemäß seiner spezifischen holistischen Struktur in diese integriert.

Ob es Hegel gelungen ist, religiöse Vorstellungen in Zusammenhänge des Begriffs zu transformieren, kann hier nicht im Einzelnen geprüft werden. Festzuhalten ist aber der von ihm verfolgte Anspruch im Hinblick auf die systematisch relevante Frage, inwiefern seine Philosophie und Logik Elemente der Anschauung und Vorstellung »enthalten«. Was den Anspruch betrifft, so findet sich im religionsphilosophischen Manuskript eine allgemeine Bemerkung zum defizitären Charakter von Bildern und Vorstellungen:

»Es muß im Allgemeinen bemerkt werden, daß ein tieff speculativer Inhalt, *in Bildern und blossen Vorstellungen* nicht dargestellt werden kann in seiner eigenthümlichen wahrhaften Weise, – und daher wesentlich nicht ohne Widerspruch [...] denn der speculative Inhalt ist eben das Auffassen des Begriffs der Sache, seine Entwicklung« (MsRelphil S. 248, Z. 15–17)

Im Hinblick auf religiöse Ausdrucksweisen, wie etwa die Rede vom »Schmerz der *Negativität*« (Enz [1830] § 569; GW 20: S. 552, Z. 26), bedeutet dies (zumindest dem Anspruch nach), dass solche Vorstellungen und sinnlich-konnotierten Bildgehalte philosophisch aufzuschlüsseln sind.

Bevor im letzten Abschnitt dieser Arbeit weitergehende Überlegungen zur Aufgabe der Philosophie, wie Hegel sie vor Augen gehabt haben mag, angeschlossen werden, soll zur Vervollständigung des Spektrums der zwischen Religion und Philosophie im hegelschen System bestehenden Beziehungen im nächsten Abschnitt zunächst noch ein Blick auf das Verhältnis der spekulativen Philosophie zur Theologie geworfen werden, d. h. auf die christliche Religion, insofern sie mit einem wissenschaftlichen Anspruch auftritt.

## 7. HEGELS VERSTÄNDNIS DER THEOLOGIE

»was ist eine Theologie ohne Erkenntniß  
Gottes?« (Hegel<sup>320</sup>)

Historisch betrachtet kann man Hegels Versuch einer philosophischen Verhältnisbestimmung zur Theologie als Reaktion auf den Streit der philosophischen und theologischen Fakultäten lesen, wie er bereits in der Aufklärungsphilosophie etwa von Christian Wolff diskutiert wurde. So hat Kant in seiner Schrift zum *Streit der Fakultäten* ein Resümee zu einer bereits bestehenden

<sup>320</sup> GW 15: S. 141, Z. 35 f.

Debatte gezogen.<sup>321</sup> Darüber hinaus sind die philosophischen Überlegungen Hegels zur Theologie aber auch vor dem Hintergrund einer bestimmten historischen und intellektuellen Situation zu sehen, in der um eine neuartige philosophische Teildisziplin, die ›Religionsphilosophie‹, gerungen wurde.<sup>322</sup>

Dieser Abschnitt ist einer gesonderten Auseinandersetzung mit hegelschen Textstellen zur Theologie gewidmet. Aufgrund der Probleme, die mit der Beantwortung der Frage nach Hegels Theologieverständnis einhergehen, kann er aber zum Teil lediglich die Funktion eines Problemberichts haben und möglicherweise gangbare Interpretationshypothesen andeuten. Dass die Frage nach dem hegelschen Verständnis der Theologie schwierig zu beantworten ist, hängt vor allem mit der Tatsache zusammen, dass sich im Werk des reifen Hegel keine ausführliche Auseinandersetzung mit der Theologie oder gar mit dem *Wissenschaftsstatus* der Theologie finden lässt. Zugleich drängt sich aber die Frage nach dem wissenschaftlichen Stellenwert der Theologie im Rahmen seines Systems auf. Ideengeschichtlich wird die Brisanz dieser Frage angesichts der Parteilungen der Hegelschule, die sich nach seinem Tod aufgrund einander entgegengesetzter Deutungen bzgl. seines Verhältnisses zu Religion und Theologie bildeten, deutlich.<sup>323</sup> Aber

<sup>321</sup> Vgl. den Streit der philosophischen Fakultät mit der theologischen im ›Ersten Abschnitt‹ von Kants *Streit der Fakultäten* (2005 [1798]), S. 15–87.

<sup>322</sup> Die Anfänge einer Auseinandersetzung mit Gott, Göttern und Religion reichen bis in die Antike zurück. Bereits Aristoteles behandelt die Theologie als einen Teil der Philosophie. Doch entsteht in der Zeit der späten Aufklärung, auch angeregt durch Kants Kritik der *metaphysica specialis*, in deren Bereich die Beschäftigung mit Gott (natürliche Theologie) fiel, eine neue Art der Beschäftigung mit Religion und Theologie, die es rechtfertigt, in der Nachfolge der natürlichen Theologie von einer neuen philosophischen Teildisziplin namens ›Religionsphilosophie‹ zu sprechen (vgl. hierzu auch Jaeschke (1986), S. 11 ff.). Erstverwendungen des Begriffs ›Religionsphilosophie‹ stammen aus den Jahren 1770 – sc. Hegels Geburtsjahr – (bei A. F. Ruckersfelder) und 1772 (S. von Storchenau). Vgl. hierzu Jaeschke (1992), S. 748. In seinem Manuskript zur Religionsphilosophie erläutert Hegel, dass seine Religionsphilosophie, wenn ergänzt und präzisiert, in etwa dem entspräche, »was man ehemals in der sogenannten *theologia naturalis* – einem Theil der vormaligen Metaphysik vorgetragen hat« (MsRelphil S. 33, Z. 15 f.). In seiner entwicklungsgeschichtlichen Rekonstruktion der hegelschen Religionsphilosophie weist Jaeschke darauf hin, dass die Religionsphilosophie als philosophische Teildisziplin zu Kants und Hegels Zeit erst im Entstehen begriffen war. Vgl. Jaeschke (1986), S. 11 ff. Dies ändert jedoch nichts an Hegels generellen methodischen Einwänden gegen die Theologie, die sich als adäquate Behandlungsweise des Gottesbegriffs wissenschaftlich disqualifiziert habe. Dazu vgl. auch Jaeschke (ebd. S. 244).

<sup>323</sup> Für die Linkshegelianer ist die These der Unvereinbarkeit von Philosophie einerseits sowie Religion und Theologie andererseits prägend. Bruno Bauer spitzt das Verhältnis zur Theologie etwa in seinem Aufsatz »Theologische Schamlosigkeiten (1841)« mit besonderer Polemik zur Ablehnungskritik gegenüber dieser Disziplin zu. Vgl. Bauer (1968), S. 44 ff. Bauers Religions- und Theologiekritik kommt in Vorwürfen der »Dys-

auch unabhängig von einem solchen ideengeschichtlichen Verweis stellt sich angesichts des Textbestandes die Frage, welcher Kompetenz- und Zuständigkeitsbereich der Theologie innerhalb des hegelschen Systementwurfs zugewiesen werden kann: Stellt die Theologie für Hegel eine legitime und eigenständige Art und Weise der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Religion dar? Wenn ja, von welcher Art ist diese Beschäftigung? Worin besteht ihre spezifische Leistung? Oder ist die Theologie für Hegel überhaupt keine hinreichend legitimierte Disziplin? Sind Theologen für ihn vielleicht nur schlechte Philosophen?

Das Ziel dieses Abschnittes ist es, eine Art Bestandsaufnahme der verstreuten Bemerkungen des späten Hegels zur Theologie zu geben. Bei der Auswertung der unterschiedlichen Bemerkungen fanden sich neben solchen Stellen, an denen nur *passim* von der Theologie bzw. »den Theologen« die Rede war, auch Stellen, denen sich neben zeitdiagnostischen Bemerkungen über theologische Arbeiten bzw. Entwicklungen auch Aussagen über die Zuständigkeit, Kompetenzen wie auch Inkompetenzen der Theologie sowie Thesen zum Verhältnis der philosophischen und der theologischen Arbeit entnehmen lassen.

## 7.1 Hegels Zeitdiagnostik

»in der Theologie kein Ernst mehr«  
(Hegel<sup>324</sup>)

Hegel spricht an mehreren Stellen – sowohl in der *Enzyklopädie* als auch im Rahmen seiner Vorlesungen zur Religionsphilosophie – die historische These aus, dass es der theologischen Beschäftigung seiner Zeit zunehmend an »Ernst« (MsRelphil S. 224, Z. 16) sowie an einem »gründliche[n] Interesse« (MsRelphil S. 29, Z. 20) für ihren Gegenstand, die Religion, fehle (vgl. auch Enz [1830]; GW 20: S. 28, Z. 4 ff.). Dieser zeitdiagnostischen Beobachtung könnte einerseits lediglich kontingente Bedeutung zukommen. Eine optimale Beschäftigung der spekulativen Philosophie mit der Religion hätte

funktionalität« wie auch in »ethische[n] Vorwürfen« als zwei Varianten »praktischer Religionskritik« zum Ausdruck (Quante (2015), S. 210f.). Feuerbach zufolge ist »die neuere Philosophie insgesamt Theologie« (Jaeschke (1978), S. 218); sein weitgefasster Theologiebegriff rechtfertigt es, in seinem Fall vom Gebrauch eines Kampfbegriffs zu sprechen. Je nach Textbasis mögliche alternative Deutungen des Verhältnisses von Philosophie und Theologie bei Hegel erörtert Siep (2015a), S. 22 ff.

<sup>324</sup> MsRelphil S. 224, Z. 16 f.



dann auch schon früher stattfinden können. Wahrscheinlicher ist es allerdings, dass der Beobachtung größere Bedeutung zukommt und die Theologen Hegel zufolge durch ihre unzureichende Beschäftigung allererst ein Desiderat explizit gemacht haben, das die spekulative Philosophie als solches aufgreifen konnte.<sup>325</sup>

In einer Auseinandersetzung mit den Schriften des pietistisch ausgerichteten Theologen Tholuck moniert Hegel dessen Verkenntung der Bedeutung des Trinitätsdogmas. Stein des Anstoßes ist eine Bemerkung Tholucks aus einem seiner Werke über die Trinitätslehre, dem zufolge die Dreieinigkeitslehre zwar eine Möglichkeit biete, die Glaubenslehre theoretisch zu strukturieren, dass sie jedoch keinesfalls ein Fundament des Glaubens darstelle.<sup>326</sup> Hegel antwortet auf diese Auffassung zur Trinitätslehre folgendermaßen:

»Ist diese Lehre, als die heiligste, nicht von jeher oder seit wie lange wenigstens? – der Hauptinhalt des Glaubens selbst als **Credo**, und dieses **Credo** das Fundament des subjectiven Glaubens gewesen? Wie kann ohne dieses Dogma die Versöhnungslehre, die Hr. Th. in der angeführten Schrift mit so viel Energie an das Gefühl zu bringen sucht, einen mehr als moralischen oder wenn man will heidnischen, wie kann sie einen christlichen Sinn haben?« (Vorrede zur zweiten Ausgabe der *Enzyklopädie*; GW 20: S. 15, Z. 27–32; Hervorhebungen nach dem Original)

Während diese Stelle den *Mangel* an Aufmerksamkeit für den Zentralinhalt des Christentums kritisiert, beschreibt Hegel im religionsphilosophischen Manuskript *positiv* dasjenige, mit dem die Theologie seiner Zeit sich stattdessen zu beschäftigen weiß. Dort heißt es:

»Oder aber Fo[r]derung, sich damit [mit der Religion] zu *beschäftigen* – z. B. Theologen die Beschäftigung, ein Gethue damit, eine Ausbreitung, Ausdehnung – so gibt die historische Seite – genug zu schaffen – es läßt sich in *Gelehrsamkeit* sich ergehen – historische Umstände – philologisch kritische, Studium – Kirchengeschichte – wie diß von diesem oder jenem Concilium

<sup>325</sup> Dafür spricht auch Enz [1830] § 143 A; GW 20: S. 165, Z. 23 – S. 166, Z. 2, wo Hegel sich gegen ein »Ersinnen« kontrafaktischer Deutungsmöglichkeiten der Geschichte wendet.

<sup>326</sup> Schmidt bemerkt, dass Tholuck »das erbauliche und seelsorgerliche Moment in der Theologie mehr galt als das wissenschaftlich-methodische« (Schmidt (1962), Sp. 854). Vgl. hierzu auch die Anmerkung der Herausgeber der *Enzyklopädie*: »Mit besonderem Hinblick auf die ›spekulative Idee der Dreieinigkeit‹ sagt Tholuck: ›Ein Fachwerk mag diese sein, darein sich die Glaubenslehren ordnen lassen, aber ein Fundament ist sie nimmermehr, auf das der *Glauben gegründet* werden kann.« Hegel (1991 [1830]), S. 468. Zu Tholuck vgl. auch Scheele (1965), Sp. 117.



festgese[t]zt – warum – Gründe, welche sie gehabt – wie diese Ansichten – Man hat dabei immer mit der Religion und ihrem Inhalt zu thun, und nur die Religion ist es, die dabei nicht in Betracht [kommt], – ein Blinder kann mit dem Rahmen eines Gemähltes der Leinwand, dem Firniß, sich zu thun machen – Geschichte des Mahlers – Schi[c]ksal des Gemähltes – Preis – in welche Hände u.s.f. – und nichts vom Gemählde selbst sehen –« (MsRelphil S. 29, Z. 8–17)

Laut dieser Stelle besteht der mangelnde Ernst der Theologen darin, dass sie unter dem Schein einer »Beschäftigung« (ebd. Z. 9) mit der Religion die eigentlich erkenntnisträchtige Arbeit versäumen bzw. außer Acht lassen. Das, womit die Theologen seiner Zeit sich *in extenso* auseinandersetzen, bezeichnet Hegel als ein historisches »Gethue«. Dieses so genannte »Gethue« tut sich allein durch extensive, nicht aber durch intensive – d. h. in die Struktur der gewonnenen Kenntnisse eindringende – wissenschaftliche Bemühungen hervor. Das von Hegel zur Erläuterung eingesetzte Sinnbild vom Blinden, der sich mit einem Gemälde beschäftigt, veranschaulicht dies. Der Blinde kann sich mit dem Rahmen, dem Material eines Gemäldes, den biographischen Rahmenbedingungen des Malers wie der Geschichte des Gemäldes vertraut machen, unzählige Kenntnisse sammeln, die in einem historischen Sinne auch zum Gemälde gehören, und wird trotzdem niemals etwas vom eigentlichen Gemälde gesehen haben. In analoger Weise häuften die Theologen seiner Zeit Kenntnisse über Kenntnisse an, die aber allein »die historische Seite« (ebd. Z. 9f.) der Religion betreffen, etwa Kirchengeschichtliches zu bestimmten Konzilen, deren Umständen und den dort bestimmten Inhalten. Ein solcher Umgang ist der Beschäftigung mit dem Rahmen eines Gemäldes vergleichbar: Die Theologen kümmern sich lediglich um die historischen Rahmenbedingungen der Religion. Eine solche Arbeit mag philologisch-phenibel sein und Gelehrsamkeit bekunden, versäumt es aber, sich mit dem nach Hegel eigentlichen Gehalt der Religion zu befassen. Die Menge an historischen Kenntnissen mag so weit wie möglich erweitert werden, solange das Nachdenken nicht in die strukturelle Tiefe der gesammelten Inhalte eingeht und diese durchdringt, bleibt die eigentliche Aufgabe der Theologie verfehlt. Theologie wird dann zu einer Teildisziplin der Geschichtsschreibung. Das Gemälde, das die Theologen wie der sinnbildliche Blinde nicht sehen, steht für die zentralen christlichen Dogmen samt ihren Verweisungs- und Begründungszusammenhängen, die es zu begreifen gilt. Im Gegensatz zum Blinden, der das Bild niemals sehen kann, kann es im Falle der Theologen hingegen der Fall sein, dass sie sich mit den Geltungsfragen nur nicht beschäftigen wollen. Als lediglich historisch interessierte Tätigkeit hat die

Theologie, wie Hegel in seinem religionsphilosophischen Manuskript pointiert festhält, es zwar »immer mit der Religion und ihrem Inhalt zu thun, [...] [doch] nur die Religion ist es, die dabey nicht in Betracht« (MsRelphil S. 29, Z. 13–15) kommt.

## 7.2 Um die Sache zu erörtern, muss Philosophie betrieben werden...

Dass Hegel die eigentliche theologische Tätigkeit, d. h. die Erkenntnis von Gott und Religion als eine Aufgabe ansieht, die mit philosophischen Mitteln zu betreiben ist, zeigt eine Stelle aus dem »Vorwort zur dritten Ausgabe« der *Enzyklopädie*, in der Hegel sich angesichts theologischer Anstrengungen wissenschaftlich-philosophisch enttäuscht zeigt:

»Es hätte kürzlich den Anschein haben können, als ob vom Boden der Theologie und sogar der Religiosität aus eine ernsthaftere Untersuchung über Gott, göttliche Dinge und Vernunft in einem weitem Bereiche wissenschaftlich angeregt werden sollte. Allein sogleich der Anfang der Bewegung ließ solche Hoffnung nicht aufkommen; denn die Veranlassung ging von *Persönlichkeiten* aus, und weder die Prätension der anklagenden Frömmigkeit noch die angegriffene Prätension der freyen Vernunft erhob sich zur *Sache*, noch weniger zum Bewußtseyn daß um die Sache zu erörtern der Boden der Philosophie betreten werden müsse.« (GW 20: S. 28, Z. 4–12)

Die von ihm so bezeichnete »Bewegung«, auf die Hegel hier anspielt, ist der sogenannte »Halle'sche Streit« zwischen der von Hengstenberg herausgegebenen *Evangelischen Kirchenzeitung* und den Vertretern des Rationalismus an der theologischen Fakultät in Halle.<sup>327</sup> Dieser Streit hätte Hegel zufolge die Hoffnung nähren können, dass einmal eine ernsthafte Auseinandersetzung mit den zentralen Inhalten der Religion auf Seiten der Theologen zustande komme. Man achte hier jedoch auf die Ausdrucksweise: Die Erfüllung einer solchen Hoffnung verblieb Hegel zufolge nicht nur im Reich der Hoffnung (also im Bereich des Noch-nicht-Realisierten), sondern wird von ihm durch den zusätzlichen Einsatz des Konjunktivs in noch weitere Ferne vom tatsächlich Realisierten bzw. Realisierbaren gerückt.<sup>328</sup> Er erläutert dann zunächst, dass im Fall des Halle'schen Streits eine zufriedenstellende Erörterung scheiterte. Dieses Scheitern wird auf die an diesem Streit

<sup>327</sup> Vgl. hierzu die Anmerkungen von Nicolin und Pöggeler in: *Enzyklopädie* (1991 [1830]), S. 471.

<sup>328</sup> Es *hatte* nicht den Anschein, sondern es *hätte* ihn lediglich haben können. Vgl. GW 20: S. 28, Z. 4.

beteiligten Personen zurückgeführt, hat also zunächst erst einmal nichts mit der Verfasstheit der theologischen Disziplin als solcher und den ihr verfügbaren Erkenntnis- und Explikationsmitteln zu tun. Immerhin wäre es möglich, dass an einem anderen Orte und unter der Beteiligung weniger präventiöser Theologen eine von Hegel ins Auge gefasste adäquate Diskussion gelingen könnte. Hegel geht jedoch in seinen weiteren Ausführungen über die Konstatierung jenes *besonderen* wissenschaftlichen Scheiterns in Halle noch hinaus, wenn er schreibt, dass das Ziel einer Auseinandersetzung mit Gott, göttlichen Dingen und Vernunft »zum Bewußtsein« gelangen müsse, »daß, um die Sache zu erörtern, der Boden der Philosophie betreten werden müsse« (ebd.). Daraus ergibt sich eine *allgemeinere* Diagnose im Hinblick auf die theologische Erkenntnis, die über den Halle'schen Kontext hinausführt. Das eigentlich Fazit der Textstelle lautet, dass der theologische Boden zwar der Ausgangspunkt einer Auseinandersetzung mit Gott und Vernunft ist, dass der philosophische Boden jedoch der eigentliche Arbeitsstandpunkt sein muss, um diesen Inhalten explikativ gerecht werden zu können. Die Kategorie ›Boden‹, die auch an anderen Stellen des hegelschen System vor Interpretationsschwierigkeiten stellt, scheint in diesem Zusammenhang für die jeweiligen innerdisziplinären Kontexte von Theologie und Philosophie sowie die jeweils verfügbaren Methoden und Explikationsmittel zu stehen. Das ›Bewußtsein‹ bzw. die Einsicht, die Hegel nach den von ihm philosophisch begründeten Maßstäben fordert, ist die, dass eine Erkenntnis von Gott und Vernunft nur auf dem methodischen Boden der Philosophie, d.h. mithilfe philosophischer Kategorien, angemessen durchgeführt werden kann.

Aus dem Vorangegangenen ergibt sich für die Interpretation, dass zwischen Hegels Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Philosophie einerseits und seiner Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie andererseits differenziert werden muss. Während zwischen dem religiösen (insbesondere dem christlichen) und dem spekulativ-philosophischen Wirklichkeitsbezug kein Konkurrenzverhältnis konstatiert werden muss, weil diese beiden Formen Institutionen darstellen, die auf *unterschiedlichen* Ebenen operieren, die Religion auf dem Feld des vorwissenschaftlichen Wirklichkeitsbezugs, die Philosophie als Reflexionswissenschaft hingegen auf dem Felde der wissenschaftlichen Reflexion, ist die Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie von anders gelagerter Natur. Da sowohl die Theologie als auch die spekulative Philosophie reflexive Formen und wissenschaftliche Betrachtungsweisen der Wirklichkeit darstellen und Hegel für die wissenschaftliche Betrachtung methodische Maßstäbe zugrunde legt, an denen die Theologie seines Erachtens scheitert, ergibt sich aus ihrem institutionellen Nebeneinanderbestehen letztlich ein Konkur-

renzverhältnis, das die spekulative Philosophie als methodisch überlegene Disziplin für sich entscheidet. Dies belegt auch eine Stelle aus der *Lehre vom absoluten Geist*, der sich auch ein Hinweis auf die methodische Unzulänglichkeit der Theologie entnehmen lässt:

»Bedenkt man die Schwierigkeit der Erkenntniß Gottes als Geistes, die es nicht mehr bei den schlichten Vorstellungen des Glaubens bewenden lassen [kann], sondern zum Denken, zunächst zum reflectirenden Verstand fortgeht, aber zum begreifenden Denken fortgehen soll, so mag es fast nicht zu verwundern seyn, daß so viele, besonders die Theologen, als näher aufgefordert, sich mit diesen Ideen zu beschäftigen, darauf verfallen sind, leichter damit abzukommen, und so willig das aufgenommen haben, was ihnen zu diesem Behufe geboten worden; das allerleichteste ist das angegebene Resultat: daß der Mensch von Gott nichts wisse. Was Gott als Geist ist, diß richtig und bestimmt im Gedanken zu fassen, dazu wird gründliche Speculation erfordert.« (Enz [1830] § 564 A; GW 20: S. 550, Z. 13–23)

Das methodische Defizit, das Hegel hier im Hinblick auf die Methodik der Theologie kritisiert, scheint auf einen Mangel an kritischer Reflexion auf die eigenen Erkenntnisweisen und Erkenntnismittel hinauszulaufen. Was in Hegels Augen an methodische Willkür von Seiten der Theologie grenzen muss, ist, dass diese bestimmte Vorstellungen über Gott einfach »aufnimmt«, ohne dass sie diese näher oder auch nur zureichend begründen würde. Legt man dies zugrunde, dann klärt sich auch die Frage nach der Begründung für die von Hegel konstatierte Tatsache, dass die Theologie »zum begreifenden Denken fortgehen *soll*« (ebd. Z. 16; meine Hervorhebung; N.M.). Sie ergibt sich aus der Forderung, dass wissenschaftliche Erkenntnis die Notwendigkeit ihrer Resultate begründen können muss. Je nach Wissenschaftstyp lässt sich eine solche Notwendigkeit in unterschiedlichem Maße bzw. in unterschiedlichem Grade erreichen.<sup>329</sup> Relativ zum Zweck der Erkenntnis Gottes allerdings scheint Hegel einzig den Nachweis einer *begrifflichen* Notwendigkeit für angemessen zu halten. Eine solche Art von Notwendigkeit kann ihm zufolge nur mithilfe der in der Logik begründeten Kategorien im Rahmen einer spekulativ-begrifflichen Erkenntnis gelingen. Solange die Theologie,

<sup>329</sup> Hegel differenziert die Wissenschaften in positive, rationelle und rationell-sinnige Wissenschaften (vgl. Enz [1830] § 16 A; GW 20: S. 57, Z. 20–S. 58, Z. 30) und ist der Auffassung, dass diese bei der Erfassung ihrer jeweiligen Gegenstände in unterschiedlichem Grade *notwendige* Resultate etablieren. Dem entsprechend lässt sein Begriff der »Wissenschaft« verschiedene Grade von Wissenschaftlichkeit zu. Vgl. hierzu und zur Typologie der Wissenschaften nach Hegel: Mooren/Rojek (2015), S. 88. Zur Graduierung von Notwendigkeit vgl. auch Halbig (2002), S. 162 f.

obwohl sie wissenschaftliche Erkenntnisinteressen verfolgt, dessen säumig bleibt, verfehlt sie den normativen Maßstab dessen, was erkenntnis- und begründungsmäßig erreicht werden soll.

Wenn die Theologie sich dem von Hegel vorgeschlagenen Selbstverständnis anschliesse, kann man fragen, ob sie sich dann noch von der Religionsphilosophie unterscheiden würde. Die Theologen müssten, um Hegels methodischen Anforderungen Genüge zu tun, Religionsphilosophie betreiben. Dann aber wäre zu fragen, worin unter diesen Umständen das Alleinstellungsmerkmal der Theologie bestünde. Wenn es beiden betreffs des Inhalts um eine Erkenntnis Gottes geht, können sie nur methodisch voneinander abgegrenzt werden. Was ist dann das methodische Spezifikum der Theologie, das nötig ist, um sie von anderen wissenschaftlichen Disziplinen unterscheiden und abgrenzen zu können? Unter der Voraussetzung, dass die spekulative Philosophie die angemessene Methodik vorgibt und, was die methodische Reflektiertheit angeht, nach Hegel auch nicht mehr zu überbieten ist<sup>330</sup>, und unter der weiteren Voraussetzung, dass Theologie und Philosophie sich hinsichtlich ihrer Erkenntnisgegenstände bzw. -inhalte nicht unterscheiden, ist zu folgern, dass sie ein solches wissenschaftliches Alleinstellungsmerkmal gerade nicht mehr vorweisen könnte. Hieraus folgt des Weiteren: Orientierten Theologen sich bei der Erkenntnis Gottes an den von der Philosophie ausgewiesenen methodischen Maßstäben, erreichten diese aber nur in unzulänglichem Maße, dann wären sie allenfalls als schlechte Religionsphilosophen zu bezeichnen.<sup>331</sup>

Im Rahmen einer weiteren Anschlussüberlegung könnte man versuchen, dafür zu argumentieren, dass die Theologie dann vielleicht doch noch andere Gegenstands- und Untersuchungsbereiche umfasst als die Religionsphilosophie. Diese Überlegung entspräche einer extensionalen Ausweitungs- bzw. Abgrenzungsstrategie. So wurden oben Textstellen aus dem Manuskript zur hegelschen Religionsphilosophie-Vorlesung genannt, nach denen die Theologie philologisch exakte Studien der Kirchengeschichte leiste. Doch diese philologische Arbeit ist nach Hegel, wie oben gezeigt, gerade keine Leistung, die dem eigentlichen Anliegen einer Erkenntnis von Gott und Religion entspricht. Das, was zu Hegels Zeit als Theologie, als Erkenntnis von Gott, betrieben wird, scheint tatsächlich vielmehr den Namen ›Religionsgeschichte‹

<sup>330</sup> Dass die Philosophie in dieser Beziehung, d. h. im Hinblick auf die Begründung der eigenen Erkenntnismittel und Methoden, ein Alleinstellungsmerkmal besitzt, dazu vgl. Enz [1830] § 1; GW 20: S. 39, Z. 3–6.

<sup>331</sup> Auf die wissenschafts- und universitätspolitischen Folgen, die eine Änderung des theologischen Selbstverständnisses hätte, und wie ein solches möglich sein soll, geht Hegel nicht ein.

zu verdienen.<sup>332</sup> Das, was nach Hegel eigentlich unter dem Disziplinentitel ›Theologie‹ firmieren sollte, ist für ihn jedoch nichts zu Vernachlässigendes, sondern eine Beschäftigung, die mit philosophischen Mitteln zu betreiben ist.<sup>333</sup> Nur solcherart ausgeführt, gehört die Theologie, als Religions*philosophie*, in den Kanon der philosophischen Wissenschaften einer *Enzyklopädie* hegelscher Konzeption. Den Unterschied von philologischer und philosophischer Wissenschaft thematisiert Hegel in der *Enzyklopädie* im Zusammenhang einer allgemeinen Charakterisierung der Wissenschaften überhaupt, deren Bemerkungen zu den philologisch arbeitenden Wissenschaften man hier auf eine philologisch arbeitende Theologie übertragen kann. Dort heißt es nämlich, »daß die philosophische Encyclopädie [...] bloße *Aggregate* von Kenntnissen – wie z. B. die Philologie zunächst erscheint – ausschließt« (Enz [1830] § 16 A; GW 20: S. 57, Z. 20–22). Eine sich allein in philologischen Details ergehende Theologie ist demzufolge eine völlig unphilosophische Arbeit. Sie verfehlt es, die eigentlich interessanten Inhalte der Religion, eine Analyse der Struktur ihrer zentralen Gegenstände und Begriffe zu leisten.<sup>334</sup> Neben der methodischen Unzulänglichkeit kann man dies als die inhaltsbezogene Fehleinstellung der Theologie bezeichnen. Vor dem Hintergrund der hegelschen Unterscheidung zwischen philologischen und damit philosophisch uninteressanten Wissenschaften *einerseits* und Wissenschaften mit philosophischen Anteilen *andererseits* erweist sich eine so verfahrenende Theologie bestenfalls als eine philologisch-historische Hilfswissenschaft. Was sie thematisiert, sind (zumindest philosophisch gesehen) *nebensächliche* Inhalte. Umgekehrt heißt das zwar auch, dass Hegel das eigentlich theologische Anliegen, die Erkenntnis von Gott, göttlichen Dingen und Vernunft, als ein wissenschaftliches Anliegen anerkennt. Diesem Anliegen aber ist allein<sup>335</sup> auf die von ihm akzeptierte Weise, d. h. mit spekulativ-philosophischen Mitteln im Sinne einer Religionsphilosophie, nachzugehen.

Im Hinblick auf eine disziplinäre Abgrenzung bzw. Charakterisierung der Theologie ergibt sich zusammengefasst also das folgende Ergebnis: Wird Theologie methodisch angemessen, d. h. philosophisch betrieben, dann ist sie Philosophie bzw. Religionsphilosophie.<sup>336</sup> Wird den philosophischen

<sup>332</sup> Hierzu vgl. Sauter (1973), S. 216.

<sup>333</sup> Zu Hegels Absicht einer Gotteserkenntnis »im Interesse des denkenden Erkennens« vgl. Jaeschke (1985), S. 14, Sp. 2.

<sup>334</sup> Eine solcherart verfahrenende Theologie erhebt sich, wie man dem Vorwort zur dritten Ausgabe entnehmen kann, nicht »zur *Sache*« (GW 20: S. 28, Z. 10).

<sup>335</sup> Um gegen diese Auffassung anzugehen, müsste die Theologie ein eigenständiges Set von Erkenntnisinteressen und Methoden benennen.

<sup>336</sup> Mit anderen Worten: Normativ gesehen kann es im Rahmen von Hegels wissenschaftstheoretischen Überlegungen keine nicht-philosophische, nur eine philosophi-

Anliegen einer Erkenntnis Gottes nicht nachgegangen, dann ist sie Religionsphilologie, Religionsgeschichte bzw. eine philologisch-historische Hilfswissenschaft<sup>337</sup> ohne philosophische Anteile.

### 7.3 Das Verhältnis der Theologie zur spekulativen Religionsphilosophie am Beispiel des Atheismus- und Pantheismus-Vorwurfs

In den vorangegangenen Abschnitten ging es um die *spekulativ-philosophische* Auffassung der christlichen Theologie. Hegel trägt dem Verhältnis von Philosophie und Theologie aber auch insofern Rechnung, als er in umgekehrter Blickrichtung die *theologische* Perspektive auf die spekulative Religionsphilosophie zum Thema macht. Diese Perspektive soll nun abschließend anhand der Vorwürfe des Atheismus und Pantheismus erörtert werden, die man, wie er in der *Enzyklopädie* schreibt, der Philosophie »von der religiösen Seite her« (Enz [1830] § 573 A; GW 20: S. 557, Z. 2) gemacht habe, wobei er hiermit einen Vorwurf von Seiten der Fachtheologen aus der »neue[n] Theologie« (ebd. S. 558, Z. 3 und 5) meint. Hegel schildert die theologische Haltung gegenüber der Philosophie folgendermaßen:

»Die Beschuldigung des *Atheismus*, die man sonst häufig der Philosophie gemacht hat, – daß sie *zu wenig* von Gott habe, ist selten geworden, desto verbreiteter aber ist die Beschuldigung des *Pantheismus*, daß sie *zu viel* davon habe, [...]« (Enz [1830] § 573 A; GW 20: S. 557, Z. 6–9)

Obwohl diese beiden Reaktionen der theologischen Wissenschaft gegenüber der spekulativen Philosophie inhaltlich gegenläufige Stoßrichtungen verfolgen, stimmen sie doch in der Auffassung überein, dass der spekulativ-philosophische Umgang mit Gott bzw. dem Gottesbegriff inadäquat ist. In den Augen der Theologen läuft das, was Hegel im Rahmen seiner Religions-

sche Theologie geben. Vgl. dazu auch Hegels »Vorrede zu Hinrichs' Religionsphilosophie«: »Wenn aber in das religiöse Bedürfnis das Element der Grundsätze eingedrungen ist, so ist jenes Bedürfnis nun ungetrennt von dem Bedürfnisse und der Tätigkeit des Gedankens, und die Religion erfordert nach dieser Seite eine *Wissenschaft* der Religion, – eine Theologie [hier im Sinne der philosophischen Teildisziplin; N.M.]. Was in dieser mehr ist, oder nur in ihr mehr zu seyn verdient, als die allgemeine, jedem Mitgließe jedweder Bildung zugehörige Kenntniß der Religion, dies hat diese Wissenschaft mit der Philosophie gemein.« (GW 15: S. 140, Z. 20–25)

<sup>337</sup> Vgl. hierzu die Ausführungen Schmidt-Leukels zum »Konzept von Religionswissenschaft als einer empirischen Wissenschaft«, die sich durch ihre empirisch-kulturwissenschaftliche Methode, also qua »Methodologie«, von Theologie und Religionsphilosophie abzugrenzen sucht (Schmidt-Leukel (2012), S. 51).



philosophie tut, auf eine Fehldeutung dessen hinaus, worum es bei der Religion eigentlich geht. Die spekulative Religionsphilosophie erscheint ihnen als ein »vermessen[es]«<sup>338</sup> Unterfangen. Das Verhältnis der theologischen gegenüber der philosophischen Wissenschaft – dies ergibt zumindest Hegels Darstellung – ist daher insgesamt durch Vorwürfe, Beschuldigungen und eine Unversöhnlichkeit gekennzeichnet, die darin zum Ausdruck kommen, dass die Theologen im intellektuellen Streit um das adäquate Verständnis Gottes die Deutungshoheit gegenüber der spekulativen Philosophie zu behaupten suchen. Umgekehrt kann aber auch das, was Hegel mit einem Versöhnlichkeitsgestus vorträgt, als Paternalismus und Vereinnahmung verstanden werden.

Die Ausführungen, mit denen Hegel auf die Vorwürfe von Seiten der Theologen antwortet, sind Ausdruck des Bemühens, den *Voraussetzungen* der Vorwürfe und den daraus resultierenden Vorurteilen gegenüber seiner Religionsphilosophie auf den Grund zu gehen. Seine Repliken versuchen zwar auch zu zeigen, dass es ungerechtfertigt ist, seine Philosophie als atheistisch oder pantheistisch charakterisieren zu wollen. Darüber hinaus scheinen diese Vorwürfe für Hegel aber auch eine Art Probestein für seine Konzeption des Verhältnisses von Religion, Theologie und Philosophie darzustellen: Anstatt die Einwände gegen seine Theorie nur zu registrieren und zurückzuweisen, sucht er sie anhand seiner Konzeption der Unterschiede des religiösen, theologischen und philosophischen Bewusstseins auch nachzuvollziehen. In diesem Sinne heißt es in Bezug auf den Atheismus-Vorwurf:

»Die Beschuldigung des Atheismus setzt doch eine bestimmte Vorstellung von einem *inhaltsvollen* Gott voraus, und entsteht dann daher, daß die Vorstellung die eigenthümlichen Formen, an welche sie gebunden ist, in den philosophischen Begriffen nicht wieder findet.« (Enz [1830] § 573 A; GW 20: S. 557, Z. 20-24)

Der Atheismus-Vorwurf setzt Hegel zufolge voraus, dass allein die Vorstellung von einem personalen Gott, der der Erscheinungswelt und dem Gläubigen als bildlich vorstellbares Wesen gegenübersteht, dem Gedanken Gottes entspricht. Wo solche Vorstellungen in begriffliche Zusammenhänge transformiert werden, kann dieser Auffassung zufolge von Gott gar nicht mehr die Rede sein. Hegel führt diese Ansicht auf die Unkenntnis philosophischer Erkenntnisinteressen und Begründungsziele sowie auf die mangelnde Einsicht in die Differenz vorstellenden und begreifenden Denkens zurück.

<sup>338</sup> Löwith (1964), S. 196. Dieser Vorwurf ergibt sich nicht direkt aus Hegels Text, lässt sich aber der Rekonstruktion der damaligen Diskussion entnehmen.



Auch der Vorwurf des Pantheismus entspringt Hegel zufolge aus einem Mangel begrifflichen Unterscheidungsvermögens:

»Die Milderung des Vorwurfs des Atheismus in den des Pantheismus hat daher nur in der Oberflächlichkeit der Vorstellung ihren Grund, zu welcher diese Mildigkeit sich Gott verdünnt und ausgeleert hat. [...] Mit solcher Voraussetzung wird auch bey der *an und für sich seyenden Allgemeinheit*, welche von Gott in der Philosophie behauptet wird und in welcher das Seyn der äußerlichen Dinge keine Wahrheit hat, vor wie nach dabey geblieben, daß *die weltlichen Dinge doch ihr Seyn* behalten, und daß sie es sind, welche das Bestimmte an der göttlichen Allgemeinheit ausmachen. So machen sie jene Allgemeinheit zu der, welche sie die *pantheistische* nennen, – daß *Alles*, d. h. die empirischen Dinge ohne Unterschied, die höher geachteten wie die gemeinen, *sey*, Substantialität besitze, und diß Seyn der weltlichen Dinge sey Gott.« (Enz [1830] § 573 A; GW 20: S. 558, Z. 20–S. 559, Z. 5)

Vor dem Hintergrund des Atheismus-Vorwurfes wird aus der spekulativ-philosophischen Deutung Gottes als »an und für sich seiende Allgemeinheit« geschlossen, dass damit der Gottesbegriff verloren und die Theorie folglich atheistisch sei. Im Gegensatz dazu unterstellen diejenigen, die die spekulative Philosophie als pantheistisch brandmarken wollen, dass die spekulativ-philosophische Deutung Gottes als »an und für sich seiende Wahrheit der Natur und des Geistes« (vgl. dazu auch Enz [1830] § 565; GW 20: S. 551, Z. 2 f.) diese Philosophie auch auf die These festlege, dass alles (unterschiedslos) göttlich sei. Hegel versucht zu zeigen, dass dieser Schluss unzulässig ist und seine Philosophie ihrem Anspruch und Tun nach verkennt. Überhaupt gilt sein Zweifel der Annahme, »daß *irgend ein Philosoph* oder *irgend ein Mensch* in der That den *Allen* Dingen an und für sich seyende Realität, Substantialität zugeschrieben und sie für Gott angesehen« (Enz [1830] § 573 A; GW 20: S. 559, Z. 11–13) hätte. Um diesen Zweifel zu untermauern, greift Hegel die indische Lehre der *Bhagavad-Gita* auf, die man sonst gerne als Beleg für einen Pantheismus *par excellence* herangezogen habe, und weist daran den Unterschied auf, den »diejenigen, welche irgend eine Philosophie für Pantheismus ausgeben« (Enz [1830] § 573 A; GW 20: S. 559, Z. 8 f.) möchten, nicht einsehen wollten: »es ist überall der Unterschied gemacht zwischen äußerlichen, unwesentlichen Existenzen und einer *wesentlichen* unter ihnen, die Er sey.« (ebd. S. 560, Z. 9–11) Hegels ontologischer Wahrheitsbegriff enthält diesen Unterschied aufgrund seiner Annahme der Gradualisierbarkeit von Wahrheit<sup>339</sup>, anhand dessen er Entitäten nach Maßgabe der Struktur

<sup>339</sup> Vgl. hierzu auch Abschnitt I.2.1 dieser Arbeit.

der Idee als mehr oder weniger wahr einordnen kann. Hegel beruft sich zur Abgrenzung vom Pantheismus auch auf die vorwissenschaftlichen Differenzierungen, die jeder Mensch im Alltag und dann vor allem auch in der Religion leiste: »denn keinem vernünftigen Menschen könne es einfallen, alles und jedes zufällig Existierende für göttlich zu halten.«<sup>340</sup> Es stellt sich allerdings die Frage, ob die Zurückweisung dieser These hinreichend ist, um dem Vorwurf des Pantheismus zu entgehen. Den Pantheismus kennzeichnet auch die Auffassung, dass es keinen personalen Gott gibt, der der Welt gegenüberstehe.<sup>341</sup> Hegel müsste zeigen, dass auch diese Bedingung auf seine Philosophie nicht zutrifft, um den Pantheismusvorwurf vollständig zurückzuweisen. Aufgrund der von ihm angenommenen Einheit von Begriff und Realität in der Idee, die sich in allem in unterschiedlichem Maße, in einigen Entitäten aber in vorzüglichem Maße realisieren soll, würde ihm dies aber wahrscheinlich nicht gelingen.

## 8. HEGELS METAPHILOSOPHIE

Nachdem in den vorangegangenen Teilen dieser Arbeit den unterschiedlichen Konstellationen des Verhältnisses von Religion und Philosophie nachgegangen wurde, wird in diesem Abschnitt das Erkenntnisziel verfolgt, die Bedeutung der dabei gewonnenen Interpretationsergebnisse für Hegels Begriff der Philosophie zu umreißen. In diesem Sinne, aber auch nur in diesem Sinne ist dieser Abschnitt als ein Forschungsbeitrag zum Verständnis der hegelschen Metaphilosophie, d. h. des hegelschen Philosophieverständnisses, zu verstehen. Keineswegs soll hier versucht werden, der Frage nach Hegels Konzeption von Philosophie annähernd vollständig Rechnung zu tragen. Ein solches Vorgehen ginge weit über das Untersuchungsziel dieser Arbeit hinaus. Für die folgenden Überlegungen soll die Frage leitend sein, was man über Hegels Metaphilosophie lernt, wenn man sich seine Bestimmungen des Verhältnisses von Religion und Philosophie ansieht, inwiefern die Untersuchung der hegelschen Religionsphilosophie instruktiv für sein Philosophieverständnis ist und welche Zuständigkeiten sich hieraus mit Blick auf die Praxen von Religion und Philosophie ableiten lassen.

<sup>340</sup> Löwith (1964), S. 207.

<sup>341</sup> Vgl. Pfürtnner (1963), Sp. 25–29.

## 8.1 Philosophische Erkenntnis vs. Erbauungsliteratur

»Damit ist denn auch der *Standpunkt* der Philosophie festgestellt – *Erkenntnis der Wahrheit ist Zweck an und für sich selbst* hat nicht ihren Zweck *ausser ihr in einem andern*. Ihre Grundbestimmung ist nicht *nützlich* zu seyn d. h. seinen Zweck nicht in sich selbst sondern in einem andern zu haben.«  
(Hegel<sup>342</sup>)

Was ist die Aufgabe der Philosophie im Hinblick auf die Religion? Hegel beantwortet diese Frage in seinem Manuskript zur Religionsphilosophie und grenzt in diesem Zusammenhang die Zielsetzungen, die im Rahmen der Religionsphilosophie verfolgt werden sollen, ein:

»Es kann der Fall seyn, daß durch philosophische Erkenntniß der Religion, sie im Gemüthe gewe[c]kt wird, und ihr Gefühl in ihm aufgeht, aber [dies] ist *nicht notwendig* – es ist selbst nicht *die Absicht der Philosophie* – nicht was man nennt *erbauen*, – diß die Absicht der Predigt auf das Herz, die Einzelheit des Subjects als eines solchen gerichtet – Denn die Philosophie hat wohl die *Nothwendigkeit der Religion* an und für sich selbst zu *entwickeln* und *vorzustellen*; – es zu *begreifen*, daß der Geist von den andern Weisen seines Wollens, Vorstellens, Fühlens, zu dieser seiner *absoluten Weise fortgeht* und *fortgehen muß*; *Nothwendigkeit* daß sie das Schi[c]ksal, die Wahrheit des Geistes ist – aber ein anderes ist das *INDIVIDUELLE Subject zu dieser Höhe zu erheben*; [...].« (MsRelphil S. 11, Z. 11–21)

Hegel unterscheidet in diesem Passus klar zwischen einer Erkenntnisfunktion im Hinblick auf Religion und einer motivationalen Funktion, die dem Zweck der religiösen Erbauung bzw. der Vermittlung von religiösen Vorstellungen an den Einzelnen dient. Er erkennt zwar solche Absichten an, setzt sie jedoch außerhalb des Zuständigkeitsbereich der Philosophie, indem er sie ins Gebiet der christlichen Erbauung verlegt und implizit wohl auch auf die christliche Erbauungsliteratur anspielt, die damals als eigenständige literarische Gattung gepflegt wurde.<sup>343</sup> Diese Weise des Umgangs mit Religion

<sup>342</sup> GW 18: S. 25, Z. 12–15.

<sup>343</sup> Anders als im Falle der Vermittlung religiöser Inhalte durch die Predigt eines religiösen Experten, die eine theologische Ausbildung voraussetzt, handelt es sich bei der Erbauungsliteratur um eine nicht-theologische Gattung mit seelsorgerischer Funktion; zu deren Geschichte vgl. Bartsch (1958). Als Autor einer unklassischen Art von philoso-

zeichnet sich dadurch aus, dass sie das einzelne Individuum adressiert und ihm die Inhalte der Religion in ihrer Relevanz oder gar in ihrer existentiellen Notwendigkeit für das persönliche Leben aufzeigt. Die Notwendigkeit, die Hegel einer wissenschaftlich-philosophischen Erkenntnis vorbehält, ist aber eine andere. Sie zielt auf die Geltungsanalyse und Verortung der Religion im Spektrum anderer geistiger Phänomene. Dabei muss sie nicht jedem Einzelnen die Notwendigkeit der Religion nahebringen. Es *kann* jedoch der Fall sein, dass beim Einzelnen religiöse Sympathien und Empfindungen durch philosophische Erörterungen bewirkt werden. Dies ist dann aber aus Sicht des philosophischen Aufgabenbereiches nicht mehr als eine zufällige Nebenfolge ihrer eigentlichen wissenschaftlichen Arbeit und darf nicht zum normativen Maßstab gemacht werden, an dem sich die Wahrheit oder Überzeugungskraft einer philosophischer Wissenschaft zu bewähren hätte<sup>344</sup>: »nicht vorzustellen als ob die Erkenntniß sich dadurch zu bewähren habe, daß sie die Religion in diesem oder jenem Subject hervorbringen müsse« (MsRelphil S. 12, Z. 17–19). Erbauung und Wissenschaft können nach Hegels Berliner Vorlesungen über Religion durchaus als vereinbar angesehen werden, jedoch stellt die Erbauung dann keinen Teil der Wissenschaft dar. Sie ist ein legitimes Ziel der religiösen Predigt und der Priester erfüllt durch die Vermittlung religiöser Gehalte eine wichtige soziale Funktion.

Aufgrund der voranstehenden Überlegungen ist davon auszugehen, dass diese metaphilosophische Abgrenzung von einer philosophischen Erbauungsfunktion nicht nur für den Kardinalfall der Religionsphilosophie, sondern für die gesamte Philosophie Hegels gilt. Es ist anzunehmen, dass er sein Philosophieverständnis klar von solchen Philosophiauffassungen unterschieden gewusst haben wollte, die man mit Pierre Hadot als philosophische Lebensform oder Lebenskunst beschreiben kann und deren Zweck weniger die systematische Kohärenz eines philosophischen Werks ist als vielmehr

phischer Erbauungsliteratur kann Sören Kierkegaard angesehen werden, der aufgrund seiner starken Auseinandersetzung mit und Abgrenzung von Hegels System je nach Definition zur Reihe der Junghegelianer gerechnet werden kann und dessen Werk sich im Gegensatz zur klassischen Erbauungsliteratur weniger durch eine klar und eindeutig vorgetragene Anleitung zur frommen Lebensführung als durch den existenzphilosophischen Verweis des Einzelnen auf die Notwendigkeit seiner individuellen Entscheidung auszeichnet.

<sup>344</sup> Der in der *Phänomenologie des Geistes* vorkommende Zug gegen eine Erbauung durch die Philosophie, der in den berühmten Satz »Die Philosophie aber muss sich hüten, erbaulich sein zu wollen« (GW 9: S. 14, Z. 1 f.) mündet, wendet sich in größerer Ausführlichkeit gegen eine schwärmerische Erbauung philosophischer Provenienz (vgl. ebd. S. 13 f.). Als Adressaten dieser Kritik können Autoren wie etwa F.H. Jacobi, F. Schleiermacher und F. Schlegel angesehen werden (*Phänomenologie des Geistes* (1988), S. 559).

darin besteht, »die Seelen der Schüler zu formen«<sup>345</sup> und »eine bestimmte Art, die Welt zu sehen [...] eine Art zu leben«<sup>346</sup>, zu lehren.<sup>347</sup>

## 8.2 Philosophischer Letztbegründungsanspruch und institutioneller Verweisungszusammenhang

In der Auseinandersetzung mit der Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Philosophie insbesondere in der Lehre vom absoluten Geist konnte herausgestellt werden, dass Hegel im Hinblick auf die Erkenntnis des Absoluten und der Wahrheit von der Überlegenheit der Philosophie ausgeht. So nimmt er einerseits an, dass die christliche Religion mit ihrer trinitarischen Gottesvorstellung als Wahrheit und Grund der Wirklichkeit eine Struktur besitzt, die als inhaltliche Präfiguration dessen angesehen werden kann, was bei Hegel in das Explikations- und Begründungspotential der ›Idee‹ eingeht. Im Hinblick auf diesen Aspekt ist das Christentum anderen Weisen der Welterkenntnis wie auch anderen Religionen überlegen. Andererseits ist die Struktur der Wahrheit, die bei Hegel erst im Rahmen seiner *Wissenschaft der Logik* als begründete philosophische Kategorie gewonnen wird, auf Seiten der christlichen Religion mit dem Defizit einer solchen Begründung behaftet, das, wie im vorherigen Abschnitt gezeigt wurde, auch von Seiten der Theologie nicht behoben werden kann. Eine zureichende Begründung ist ihm zufolge allein mit den in der *Logik* eingeführten und gerechtfertigten Mitteln möglich und kann in Bezug auf Zwecke der Erkenntnis und Begründung somit allein eine spekulativ-philosophische Begründung sein. Die so verfassten Begründungsansprüche folgen aus Hegels umfassendem System- und Letztbegründungsanspruch. Diesen Ansprüchen gemäß sind unhinterfragte »Voraussetzungen und Versicherungen« (Enz [1830] § 1; GW 20: S. 39, Z. 21 f.) sowie eine unreflektierte Erkenntnismethode unzulässige Ausgangspunkte und als solche philosophisch einzuholen. »Alles Vernünftige« (Enz [1830] § 181; GW 20: S. 191, Z. 20) muss Hegel zufolge daher als »Schluß« (ebd. Z. 19) erkannt werden, da allein diese Form die klassischen

<sup>345</sup> Hadot (2011), S. 9.

<sup>346</sup> Ebd.

<sup>347</sup> Anders sieht es im Falle des Hegelschülers Ludwig Feuerbach aus, der im *Wesen des Christentums* nicht nur das Mittel der persönlichen Adressierung und Anrede des Lesers zum Einsatz bringt (vgl. Feuerbach (2005), 1. Kapitel, S. 49 f.), sondern im Vorwort zur ersten Auflage auch davon spricht, dass der »Zweck« seiner Schrift »ein therapeutischer« (ebd. S. 11) sei und in diesem Sinne am Buchende zu einer veränderten Sichtweise auf die Sakramente der Taufe und des Abendmahls sowie das Wesen des Menschen mahnt (ebd. S. 408 ff.). Vgl. hierzu auch Brudney (1998), S. 40 f.

Begründungsdefizite überwindet, indem sie alle Bestandteile des Schlusses wechselseitig zu stützen vermag. Hegel versteht seine Philosophie in diesem Zusammenhang als Vollendung aller vorangegangenen epistemischen Anstrengungen, sowohl der nicht-philosophischen wie auch der philosophischen, die er insgesamt als epistemische Projekte deutet, die (implizit oder explizit) auf eine Erkenntnis der Wirklichkeit ausgerichtet sind.<sup>348</sup>

Im Hinblick auf Hegels Annahme der notwendigen Konsequenz, die die Philosophie etwa im Hinblick auf die epistemischen (Vor-)Leistungen der Religion, aber auch des Common Sense darstellt, zu deren notwendiger Grundstruktur sie philosophisch tragfähige Begründungen liefert, ist zu ergänzen, dass diese Annahme bei Hegel keine zwangsläufige Inkompatibilität der Erkenntnisweisen zur Folge hat. In diesem Sinne wurde oben bereits von einem *Nebeneinanderbestehen-Können* von Religion und Philosophie gesprochen.<sup>349</sup> Doch auch dieses Nebeneinanderbestehen gilt es noch genauer zu bestimmen. Diese nähere Qualifikation ist deswegen gefordert, weil Hegel keineswegs davon ausgeht, dass es sich lediglich um ein gleichgültiges Nebeneinander dieser Institutionen handelt. Er meint vielmehr, wie man der Vorrede zur zweiten Ausgabe der *Enzyklopädie* entnehmen kann, dass im Falle des Verhältnisses von Religion und Philosophie ein spezifischer Verweisungszusammenhang<sup>350</sup> zu konstatieren ist:

»Vielmehr liegt auch in dem Bisherigen, daß die Religion wohl ohne Philosophie, aber die Philosophie nicht ohne Religion seyn kann, sondern diese vielmehr in sich schließt.« (GW 20: S. 14, Z. 14–16)

Hegel schickt dieser Bemerkung die logisch vorgeordnete bzw. darin implizierte These voraus, dass man sich Religion und Philosophie nicht als

<sup>348</sup> Halbig, Quante und Siep halten in diesem Sinne fest: »[Es] [...] ergibt sich dieser absolute Idealismus bei Hegel [...] als Endpunkt einer umfassenden philosophischen Argumentation, die mit dem Anspruch der Letztbegründung auftritt und sich selbst als notwendige Konsequenz sowohl des Common Sense wie auch aller philosophischen Anstrengungen begreift.« Halbig/Quante/Siep (2004), S. 17.

<sup>349</sup> Anders ist es im Falle des Verhältnisses der Philosophie und Theologie. Inwiefern dieser Fall komplizierter gelagert ist, dazu vgl. Abschnitt 7.

<sup>350</sup> Die Rede vom ›Verweisungszusammenhang‹ wird hier in loser Anlehnung an das von Heidegger in *Sein und Zeit* etablierte Theorem der ›Verweisung‹ bzw. des ›Verweisungszusammenhangs‹ gebraucht, vgl. Heidegger (2006), § 14 und folgende. Unter Ausblendung der bei Heidegger zentralen fundamentalontologischen Rahmung soll mit diesem Terminus auf einen holistischen Zusammenhang abgehoben werden, der als solcher nicht immer explizit thematisiert wird, aber im Rahmen der Reflexion als konstitutives Verhältnis zwischen im Alltag oft isoliert erscheinenden Entitäten (seien diese Institutionen oder auch Sinnebenen) aufgedeckt werden kann. Vgl. hierzu auch den Artikel ›Verweisung; Verweisungszusammenhang‹ von Schlegel (2001), Bd. 11, Sp. 1006.

›Getrennte‹ vorstellen darf; ihr Verhältnis sei »nicht nach dem trennenden, schlechten Verstande zu nehmen« (ebd.). Religion und Philosophie schließen sich ihm zufolge weder aus, noch verhalten sie sich wie zwei Institutionen, die (inhaltlich oder geistesgeschichtlich) nichts miteinander zu tun hätten, gleichgültig zueinander. Dass die Religion als Glaubenspraxis und die Philosophie als wissenschaftliche Reflexion sich auf diese Weise nicht ausschließen, konnte im Rahmen des obigen Deutungsvorschlags bereits gezeigt werden, demzufolge Hegel zwischen unterschiedlichen Zuständigkeits- und Kompetenzbereichen differenziert und Arbeitsteiligkeit insinuiert. Wie also ist das gesuchte Verhältnis nun beschaffen, wenn man der These folgt, dass man sich Religion und Philosophie nicht als getrennt voneinander vorstellen darf, ohne ihr eigentliches Verhältnis zu verkennen? Zunächst darf man wohl zugestehen, dass es sich bei ihnen trotz untersagter *Trennung* um zwei *unterscheidbare* Institutionen handelt, die sich aufgrund ihrer jeweils eigentümlichen Struktur verschieden ausgestalten: auf der einen Seite die philosophische Institution, die sich als Wissenschaft durch ihre spezifische Methode auszeichnet und auf diese Weise von anderen wissenschaftlichen wie auch nicht-wissenschaftlichen Praxen und Institutionen abhebt; auf der anderen Seite die durch bestimmte, ihr eigentümliche Regeln und Rituale organisierte religiöse Praxis. Des Weiteren kennzeichnet Hegels Verhältnisbestimmung von Religion und Philosophie laut der oben zitierten Textstelle eine *Asymmetrie*: Denn die Religion könne wohl ohne Philosophie, aber die Philosophie nicht ohne Religion sein. Beide Teile dieser Aussage können ausgehend von den bisherigen Überlegungen zum Verhältnis impliziter und expliziter (bzw. reflexiver) Weisen des Denkens erörtert werden. Durch den Rückgriff auf Hegels Unterscheidung von Denken im weiten Sinne und Nachdenken als ein Denken im engeren Sinne (vgl. *Enz* [1830] § 2 A; GW 20: S. 40f.) lässt sich dann auch zeigen, warum diese Asymmetrie konstitutiv ist für den Zusammenhang von Religion und Philosophie.

### 8.3 Religion ohne Philosophie

Der Sachverhalt, dass die Religion ohne Philosophie sein kann, wurde in dieser Untersuchung im Zusammenhang mit der Deutung der Anmerkung zum § 2 der *Enzyklopädie* bereits berührt sowie im obigen Zwischenfazit als Hegels These der genetischen Unabhängigkeit religiöser Überzeugungen und Vorstellungen gegenüber der philosophischen Explikation und Rechtfertigung bestimmt. In der besagten Anmerkung wendet sich Hegel gegen ein philosophisches Missverständnis, das darin besteht, die Existenz religiöser



Überzeugungen von ihrer philosophischen Begründung und Rechtfertigung abhängig zu machen; ein Missverständnis, das er in diesem Zusammenhang insbesondere der vormaligen Metaphysik zuschreibt und *ad absurdum* führt. Subjekte, so Hegels Fazit, können durchaus ohne metaphysische Beweise wahre Überzeugungen religiösen Inhalts besitzen. Unbeschadet von dieser These ist der Sachverhalt, dass religiöse Überzeugungen durch die Philosophie adäquaten Begründungen und Rechtfertigungen zugeführt werden können. Für die religiöse Praxis sind demnach zwei Ebenen zu unterscheiden: Mit Blick auf ihre Genese und ihr faktisches Bestehenkönnen als existentiell bedeutsame Überzeugungen sind religiöse Überzeugungen unabhängig von philosophischen Explikations- und Begründungsleistungen. Im Hinblick auf ihre Geltung und Begründung sind sie hingegen auf das Vermögen philosophischen Explizierens angewiesen. Hält man diese beiden Betrachtungsebenen auseinander, dann wird auch eine Stelle aus Hegels Manuskript zur Religionsphilosophie einsichtig, die auf den ersten Blick widersprüchlich oder wenigstens ambivalent zu sein scheint:

»Diese Bestimmung [sc. die *Form* der Wahrheit; N.M.] ist nun es, welche die *philosophische Erkenntniß der Wahrheit* hinzufügt – es erhellt aber hieraus unmittelbar, daß nur die ganz SPECULATIVE Philosophie diß zu thun vermag – zugleich auch daß es um nichts weniger zu thun, als die Religion umzustößen, d. h. zu behaupten, als ob der Inhalt der Religion nicht für sich selbst Wahrheit seyn könne; vielmehr ist die Religion eben der wahrhafte Inhalt nur in Form der Vorstellung und die substantielle Wahrheit hat nicht erst die Philosophie zu geben, – nicht erst auf Philosophie haben die Menschen zu warten gehabt, um das Bewußtseyn die Erkenntniß der Wahrheit zu empfangen.« (MsRelphil S. 79, Z. 7–15)

Hegels Ausführungen oszillieren hier zwischen der Behauptung der Abhängigkeit der Religion bzw. religiösen Vorstellung von der philosophischen Erkenntnis einerseits und der Zurücknahme dieser These zugunsten der These der Unabhängigkeit der Religion andererseits. Diese merkwürdige Oszillation lässt sich jedoch auflösen, wenn man explizit die beiden Ebenen kennzeichnet, die in Hegels Ausführungen oberflächlich durcheinander geraten sind. So besteht kein Widerspruch zwischen der als notwendig behaupteten These, dass »der Inhalt der Religion nicht für sich selbst Wahrheit seyn könne« (ebd. Z. 10 f.), und der Aussage, dass »die substantielle Wahrheit [...] nicht erst die Philosophie zu geben« (ebd. Z. 12 f.) habe, wenn man erstere als These auf der *Geltungsebene* und letztere als These über die *Genese* von Wahrheit bestimmt. Hegel bestreitet nicht, dass es menschheitsgeschichtlich möglich war und ist, wahre Überzeugungen zu bilden, ohne dass diese



im Einzelnen durch philosophische Letztbegründungen legitimiert worden wären; in diesem Sinne sind religiöse Überzeugungen unabhängig von der Philosophie. Es ist ein Missverständnis der Aufgabe und auch der Kompetenz von Philosophie, diese als den »Weg und das Mittel zur Religion« aufzufassen (MsRelphil S. 12, Z. 22). Die von Hegel abgelehnte Vorstellung, die Menschheit hätte auf Philosophen zu warten gehabt, um von ihnen die Wahrheit in Empfang zu nehmen, führt die Vorstellung der genetischen Abhängigkeit der Religion von der Philosophie in ähnlicher Weise ad absurdum, wie das in der Anmerkung zu Enz [1830] § 2 verspottete Fehlverständnis, wir könnten nicht essen, bevor wir uns die Erkenntnisse der Chemie und Zoologie angeeignet hätten (vgl. GW 20: S. 41, Z. 17–21). Hiermit vereinbar und aus philosophischer Warte auch gefordert ist aber, dass die Philosophie zureichende Begründungen nachliefert und explizite Differenzierungsmerkmale für die Bestimmung von wahren gegenüber unwahren bzw. falschen Überzeugungen etabliert. Hier geht es um einen strengeren Begriff von methodisch ausgewiesener Wahrheit. Genau unter diesem Gesichtspunkt des expliziten Ausweises gerechtfertigten Wissens ist die Religion auf die philosophische Begründungskraft angewiesen und *insofern* kann »der Inhalt der Religion nicht für sich selbst Wahrheit seyn« (MsRelphil S. 79, Z. 10 f.).

#### 8.4 Philosophie nicht ohne Religion

Inwiefern lässt sich Hegels Aussage plausibilisieren, dass »die Philosophie nicht ohne Religion sein kann«, weil sie »diese vielmehr in sich schließt« (Vorrede zur zweiten Ausgabe der *Enzyklopädie*; GW 20: S. 14, Z. 15 f.)? In einer ersten Lesart kann man dies so verstehen, dass Hegel hier ein Kriterium für adäquates Philosophieren aufstellt. Dass die Philosophie nicht ohne Religion »sein kann« (ebd.), ist dann so zu verstehen, dass sie nicht ohne die Religion »sein soll«. Die Philosophie soll sich mit der Religion auseinandersetzen. Ansonsten folgten gemessen an diesem Adäquatheitskriterium unvollständige Systeme.

Eine zweite Lesart lässt sich ausgehend von Hegels Konzeption des Denkens plausibel machen, die in Formen des Denkens im weiten Sinne und Formen des Nachdenkens binnendifferenziert ist. Hierbei gilt, dass das Nachdenken sich reflexiv auf das Denken im weiten Sinne bezieht und dieses explizit thematisiert, problematisiert oder, wie im Falle des spekulativ-philosophischen Nachdenkens, darin enthaltene Kategorien und Begründungszusammenhänge transparent macht. Gemäß der damit zum Ausdruck gebrachten methodischen Hierarchie von Denkformen bezieht sich die Re-

flexion immer auf etwas<sup>351</sup>, das ihr als Inhalt der Reflexion dient. Die philosophische Reflexion bezieht sich zwar zum Abschluss der *Enzyklopädie* auch auf sich selbst, im Hinblick auf die Genese von Weisen des Nachdenkens und von Philosophie als institutionalisierter Reflexionswissenschaft gilt jedoch, dass das Denken im weiten Sinne (alltägliche und religiöse Vorstellungen und Anschauungen) dieser Reflexion »der Zeit nach« vorausgegangen ist (vgl. Enz [1830] § 1; GW 20: S. 39, Z. 14). Angesichts dessen kann man folgern, dass philosophische Reflexion das Denken im weiten Sinne, alltägliche bzw. religiöse Bewusstseinsweisen und Überzeugungen voraussetzt; in diesem Sinne gibt es keine Reflexion oder Reflexionswissenschaft ohne ein solches Denken im weiten Sinne.<sup>352</sup>

Beide Lesarten machen auf das Problem aufmerksam, dass areligiöse Gesellschaften für Hegel anscheinend nicht im Bereich des Vorstellbaren gelegen haben. So heißt es etwa in der Einleitung zu seinem religionsphilosophischen Manuskript:

»Weil Gott so das Princip und der Endpunkt Wahrheit von Allem und jedem Thun, Beginnen und Bestreben ist, Alle Menschen haben daher von Gott ein Bewusstseyn, von der absoluten *Substanz*, als der *Wahrheit* wie von Allem, so von ihnen selbst – von allem ihrem Seyn und Thun« (MsRelphil S. 6, Z. 19–22).

Hegel legt hier einen sehr weiten, da anthropologisch besetzten Religionsbegriff zugrunde und geht davon aus, dass menschliches Bewusstsein stets an die Vorstellung von etwas Göttlichem rückgebunden ist bzw. mit bestimmten Absolutheitsunterstellungen einhergeht. Man mag dies mit dem Verweis auf die Zeitgebundenheit seiner Philosophie zu erklären versuchen. Jedoch könnte man diese Annahme der Zeitgebundenheit der hegelschen These auch als einen bloßen Vorwand deuten, der dem Zweck dient, sich eine Auseinandersetzung mit der Frage zu ersparen, was Hegel zu agnostischen oder nihilistischen Positionen gesagt hätte und ob er diese für philosophisch inkonsistent gehalten hätte. Eine weitere Folgefrage, die an Hegels Texte zu richten wäre, die ich hier aber nur erwähnen kann, weil sie jenseits der Beweisziele meiner Untersuchung liegt, wäre die nach der Möglichkeit der Rückbindung an andere als religiöse Praxen.

<sup>351</sup> Halbig (2002), S. 157 f.

<sup>352</sup> »Die fundamentalpragmatische These vom Vorrang impliziten Wissens bedeutet, dass explizite Überzeugungen nur vor dem Hintergrund impliziter praktischer Fertigkeiten verständlich gemacht werden können. Zu wissen, was der Fall ist, erwächst aus der Fähigkeit, sich an Praktiken zu beteiligen, und das heißt zu wissen, *wie* etwas zu tun ist.« (Loenhoff (2012), S. 12 f.; vgl. auch ebd. S. 16 f.)

## 8.5 Kontinuität und Kritik

In diesem Abschnitt werden Überlegungen zu Hegels Anschluss an die trinitarische Denkfigur des Christentums mit seiner Auffassung zur Fortentwicklung der menschlichen Denk- und Kulturgeschichte sowie mit der Frage verknüpft, inwiefern der Form-Inhalts-Systematik dabei eine besondere Bedeutung zukommt. Durch die Einbeziehung der zuletzt genannten Frage soll versucht werden, auf die Frage einzugehen, warum die Form-Inhalts-Systematik für Hegel von besonderer philosophischer Attraktivität ist.

Innerhalb des hegelschen Systems spielt die Form-Inhalts-Systematik in den unterschiedlichsten Bereichen eine Rolle:<sup>353</sup> so etwa im Rahmen seiner Theorie der Handlung, der Modalkategorien, der Teleologie, der Idee des Wahren, bei der Darlegung seiner Methode am Ende der Begriffslogik,<sup>354</sup> für die rechtsphilosophische Konzeption von rächender und strafender Gerechtigkeit und im Rahmen seiner Konzeption des Verhältnisses von Religion und Philosophie als Identität des Inhalts bei einem Unterschied der Form.

In der Handlungstheorie geht es um die Tätigkeit des handelnden Willens, der gegen den Formunterschied des subjektiven Zwecks (der Absicht) einerseits und des realisierten Zwecks andererseits die Identität des Inhalts, »[d]ie einfache *Identität* des Willens mit sich in dieser Entgegensetzung«, den »*Inhalt*« im Sinne vom »*Zweck*« (*Grundlinien*; § 109; GW 14,1: S. 101, Z. 9–12) der Handlung, enthält.<sup>355</sup> »[B]ei den Modalkategorien [kann] derselbe Inhalt als möglicher, wirklicher, notwendiger sein, – er ist also gleichgültig gegen die Formbestimmungen Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit.«<sup>356</sup> Im Rahmen der Teleologie hat derselbe Inhalt einmal die Form des subjektiven, unausgeführten Triebs, dann aber auch die Form des ausgeführten und realisierten Zwecks.<sup>357</sup> Bei der Idee des Wahren bleibt der Inhalt gegen die Form des Begriffs und der Realität des Begriffs identisch.<sup>358</sup> »Der Trieb [der

<sup>353</sup> Man beachte, dass dieser Zusammenhang nur dann im hegelschen Sinne adäquat wiedergegeben ist, wenn die Form-Inhalts-Grammatik als das »immanente[] Gesetz bzw. Wesen« (*Grundlinien*; GW 14,1: S. 8, Z. 20), die »*Natur der Sache*« (*Grundlinien*; § 1 N; GW 14,2: S. 293, Z. 5) der im Folgenden genannten Phänomene bzw. Phänomenbereiche verstanden wird, die Hegel als Philosoph (nur) zu entfalten hat. Alle im System entfalteten Phänomene sind seinem Anspruch nach »*Gestaltung[en]*, welche sich der Begriff in seiner Verwirklichung giebt« (*Grundlinien*; § 1 A; GW 14,1: S. 23, Z. 13).

<sup>354</sup> Zu den Beispielen aus der *Wissenschaft der Logik* vgl. Rohs (1982), S. 190 ff.

<sup>355</sup> *Grundlinien*; §§ 109 f. Vgl. hierzu auch Quante (1993), insbesondere S. 102, Fußnote 19; S. 146 ff. und Kapitel 5.

<sup>356</sup> Rohs (1982), S. 190.

<sup>357</sup> Ebd.

<sup>358</sup> Vgl. *Die Lehre vom Begriff* (1816); GW 12: S. 199, Z. 34 ff.

Wahrheit] hat [...] die Bestimmtheit, seine eigene Subjectivität aufzuheben, seine erst abstracte Realität zur concreten zu machen, und sie mit dem *Inhalte* der von seiner Subjectivität vorausgesetzten Welt zu erfüllen.« (GW 12: S. 200, Z. 1–4) Auch im Rahmen der Bestimmung der philosophischen Methode, die Hegel im letzten Abschnitt der Begriffslogik als erwiesenes Resultat der gesamten *Wissenschaft der Logik* unter dem Titel »Die absolute Idee« entfaltet,<sup>359</sup> kommt der These der Einheit von Form und Inhalt zentrale Bedeutung zu.<sup>360</sup> Schließlich wird mit der Form-Inhalts-Grammatik in der Rechtsphilosophie neben der Theorie der Handlung auch das Verhältnis von Rache und Strafe expliziert. Die Ausgestaltung des Verhältnisses dieser beiden Formen der Wiedervergeltung plausibilisiert, (i) dass die Rache ihrem Inhalte nach gerecht ist, insofern sie Wiedervergeltung eines geschehenen Unrechts ist. Die Rache ist (ii) der Form nach die Handlung eines subjektiven Willens, weil sie von der individuellen Betroffenheit des Geschädigten ausgeht und ihr Zweck nicht auf die Wiederherstellung des allgemeinen Rechtswillens, sondern auf eigennützige Interessen der persönlichen Genugtuung gerichtet ist. Rächende Gerechtigkeit ist aus diesem Grunde kein adäquates Mittel, um Unrecht auszugleichen und Recht wiederherzustellen. Mittels der Einheit von Form und Inhalt wird darum (iii) zum Ausdruck gebracht, dass erst die strafende Gerechtigkeit der Form *und* dem Inhalt nach eine angemessene Weise der Wiederherstellung von Recht darstellt, weil sie frei von eigennützigen Motiven das Recht als solches bekräftigt.

Hegel hätte die Frage nach dem einen gemeinsamen Merkmal dieser unterschiedlichen Fälle wahrscheinlich nur bedingt für eine sinnvolle Frage gehalten. Für ihn scheint die Einsicht vorrangige Bedeutung zu besitzen, dass alle genannten Ausgestaltungsweisen »auf dem logischen Geiste beruh[en]« (GW 14,1: S. 6, Z. 19f.), d.h. auf der Grammatik der logischen Kategorien, wie Hegel sie in der Logik entfaltet hat. Darüber hinaus mögen die verschied-

<sup>359</sup> »Wenn der Inhalt wieder der Methode als gegeben und als von eigenthümlicher Natur angenommen wird, so ist sie wie das Logische überhaupt in solcher Bestimmung eine bloß *äusserliche* Form. Aber es kann hingegen nicht nur auf dem Grundbegriff vom Logischen sich berufen werden, sondern der ganze Verlauf desselben, worin alle Gestalten eines gegebenen Inhalts und der Objecte vorgekommen sind, hat ihren Uebergang und Unwahrheit gezeigt, und statt daß ein gegebenes Object die Grundlage sein könnte, zu der sich die absolute Form nur als äusserliche und zufällige Bestimmung verhielte, hat sich diese vielmehr als die absolute Grundlage und letzte Wahrheit erwiesen.« (*Die Lehre vom Begriff*; GW 12: S. 237, Z. 32–S. 238, Z. 2). Auch im Rahmen einer methodischen Bemerkung im Einleitungskontext der *Grundlinien* heißt es: »[D]as, um was es in derselben [sc. in seiner rechtsphilosophischen Abhandlung] zu thun ist, ist *die Wissenschaft*, und in der Wissenschaft ist der Inhalt wesentlich an die *Form* gebunden.« (*Grundlinien*; GW 14,1: S. 6, Z. 21–23)

<sup>360</sup> Vgl. hierzu auch Düsing (1995 [1976]), S. 313 f.

denen Beispiele dann partielle Gemeinsamkeiten aufweisen. In abstraktester Form besteht diese vielleicht darin, den Aspekt der Kontinuität mit dem der Transformation zu verbinden. Einige der betrachteten Beispiele weisen weitere Gemeinsamkeiten auf. Dies betrifft die Explikation des Übergangs von der rächenden zur strafenden Gerechtigkeit, die Bestimmung des Verhältnisses von christlicher Religion und spekulativer Philosophie oder auch das Verhältnis der antiken griechischen Religion und Philosophie, das Hegel in der Anmerkung zu § 552 in der *Enzyklopädie* von 1830 andeutet<sup>361</sup> – allesamt also Phänomenbereiche, die die menschliche Denk-, Kultur- oder Rechts- bzw. Institutionengeschichte betreffen: Durch die Explikation inhaltlicher Identitäten (oder besser: inhaltlicher Kontinuität) sowie der Formunterschiede wird im Rahmen seiner Analysen deutlich gemacht, wie sich bestimmte kulturelle oder rechtliche Institutionen *auseinander* bzw. im *Anschluss* an bestehende Institutionen entwickelt haben und worin der spezifische Unterschied oder Fortschritt der Entwicklung liegt. Die Institution der strafenden Gerechtigkeit, die Hegel in seinen *Grundlinien* als Fortentwicklung der rächenden Form der Gerechtigkeit darstellt, knüpft so an den in der Rache enthaltenen Willen nach Wiedervergeltung von Unrecht an. Sie tut dies jedoch auf eine Weise, die die Defizite und Probleme<sup>362</sup>, die mit der Eigennützigkeit und dem Wunsch nach persönlicher Genugtuung der Rache einhergehen, ausgleicht und bewältigt, indem sie einen ›gerechten Richter‹ als interessenübergreifende Instanz der Unrechtsbegleichung etabliert. Auch im Falle des Verhältnisses von christlicher Religion und spekulativer Philosophie konnte deutlich gemacht werden, wie die spekulative Philosophie an schon bekannte inhaltliche Denkfiguren des Christentums anknüpft, diese aber zugleich der philosophischen Kritik unterwirft und gemäß den Maßstäben dieser Kritik transformiert.

Die Form-Inhalt-Grammatik erlaubt so den Aspekt des Anschlusses an bereits geleistete Erkenntnisse und Errungenschaften, die Integration von lebensweltlich oder zivilisatorisch schon Geleistetem, zu explizieren – für diesen Aspekt der historischen Kontinuität steht der inhaltsbezogene Aspekt der Grammatik. Hegel verbindet dies mit dem Aspekt der Transformation, der sich sowohl in Gestalt von institutionellem Wandel als auch spezifischer in Form von philosophischer Kritik zum Ausdruck bringt – Letzterem trägt

<sup>361</sup> GW 20: S. 539.

<sup>362</sup> Das Hauptproblem der rächenden Gerechtigkeit besteht darin, dass sie Recht nur unvollständig wiederherstellen kann. Der Adressat der Rache deutet diese nicht als seine verdiente und gerechte Strafe, sondern als ein neues Verbrechen, das ihn zu einer weiteren Rachehandlung provoziert. Zum Problem des »Progreß[es] ins Unendliche«, den die Rache hervorruft, vgl. *Grundlinien*; § 102; GW 14,1: S. 95, Z. 17.

die Explikation des Formunterschieds Rechnung. Im Hinblick auf die zuletzt näher zusammengedrängten Beispiele erweist sich die Form-Inhalts-Grammatik somit als fruchtbar, um die impliziten Bezüge kulturgeschichtlicher Phänomene wie Welt- und Selbstdeutungsleistungen des Menschen zu explizieren. Die erwähnten Analysen tragen dem Umstand Rechnung, dass die Etablierung von Neuem, sei dies eine neue philosophische Position oder eine neue Institution (d. h. Handlungspraxis), sich vielfach der Anknüpfung an einen schon bestehenden problemgeschichtlichen Zusammenhang verdankt, obgleich dies mit kritischen Verschiebungen und Korrekturen des Alten und Bekannten einhergehen mag, durch die die impliziten Voraussetzungen auf den ersten Blick nicht zu erkennen sind. Es geht also darum, »etwas Neues an etwas Altem«<sup>363</sup> zu explizieren. Wie auch immer Hegel sich insbesondere die philosophische Arbeit mit den ihm zu seiner Zeit verfügbaren Ideen im Einzelnen vorgestellt hat, sein System versteht sich nicht als Schöpfung aus dem Nichts.<sup>364</sup> Es ist explizit von der Einsicht getragen, dass ein philosophisches Unternehmen immer auch Resultat vorangegangener epistemischer Anstrengungen ist<sup>365</sup> und sich philosophisch der Aufgabe verpflichtet sehen muss, die im Common Sense und anderen nicht-philosophischen Weisen der Weltdeutung implizit enthaltenen Überzeugungen im Sinne der Bedingungen des eigenen Philosophierens *kritisch* zu entfalten. Jede alternative Herangehensweise muss für Hegel ein unaufgeklärtes philosophisches Unternehmen darstellen, das den konstitutiven Verweisungszusammenhang, der zwischen philosophischen und nicht-philosophischen Anstrengungen besteht, verkennt.<sup>366</sup>

Die Ausgestaltungsweisen eines solchen geistesgeschichtlichen Beschreibungsmodells im Hinblick auf die Philosophie, dem sowohl der Aspekt der Kontinuität wie auch der Aspekt der Kritik vorhandener Praxen eignet, können freilich verschiedener Art sein. Erstens lassen sich damit retrospektiv terminologische Zusammenhänge zwischen der philosophischen und theologischen Denktradition oder auch zwischen unterschiedlichen philo-

<sup>363</sup> Flusser (1993), S. 59. Hervorhebung von mir; N.M.

<sup>364</sup> Vgl. dazu mit Blick auf das Projekt der *Phänomenologie des Geistes* Siep (2000), S. 10.

<sup>365</sup> Vgl. Hegels Rede von dem »Eine[n] lebendigen Geist« als dem »Werkmeister«, der sich in einer »Arbeit von Jahrtausenden« in den unterschiedlichen philosophischen Ansätzen nach expressivistischem Modell zum Ausdruck bringt und seine »denkende Natur« auf diese Weise zu komplexeren Gestaltungen fortentwickelt (Enz [1830] § 13; GW 20: S. 55, Z. 3 ff.). Hegel sieht seine Philosophie freilich nicht als bloß »eine« unter vielen in einem umfassenderen Zusammenhang an, sondern beansprucht darüber hinaus, die »letzte« Philosophie ausformuliert zu haben.

<sup>366</sup> Vgl. Siep (2000), S. 10.

sophischen Strömungen beschreiben. In diesem Sinne weist Schnädelbach nicht nur auf die enge Verflechtung der »Geschichte unserer philosophischen Termini [...] mit der Theologiegeschichte«<sup>367</sup> hin, sondern auch darauf, dass es »unbestreitbar [sei], daß Hegel seine eigene philosophische Terminologie wesentlich in Zusammenhängen theologischer Reflexionen entwickelte, auch wenn dabei philosophische Motive wichtig waren«<sup>368</sup>. Hier soll keineswegs die These vertreten werden, Hegels Terminologie sei ausschließlich theologischen Ursprungs. Die Hegelforschung hat gezeigt, dass sie sich in entscheidenden Hinsichten Erkenntnissen der Kantischen Philosophie oder auch des Neuplatonismus verdankt.<sup>369</sup> Dennoch ist es bemerkenswert, dass Hegel die Philosophie im Darstellungszusammenhang des enzyklopädischen Systems innerhalb der Lehre vom absoluten Geist begrifflich aus der Gestalt der christlichen Religion entwickelt hat.

Im Blick auf die gegenwärtige Philosophie zeigt sich zweitens, dass eine philosophische Auseinandersetzung mit religiösen Gehalten durch unterschiedliche Erkenntnisinteressen motiviert sein kann. Eine Hinwendung zur religiösen Tradition kann einerseits durch die Diagnose veranlasst sein, dass die aufgeklärte säkulare Philosophie an einem Mangel an Sinnressourcen leidet, dem durch die Auseinandersetzung mit der Religion, die über einen differenzierten Fundus an Ausdrucksweisen für moralische Empfindungen verfügt, entgegengewirkt werden kann.<sup>370</sup> In diesem Zusammenhang ist auch festzuhalten, dass viele philosophische Begriffe und (nicht allein hegelsche) Denkfiguren auf ursprünglich theologische Konzepte zurückverweisen: so etwa die Begriffe ›Entfremdung‹, ›Entäußerung‹ und ›Verinnerlichung‹, ›Versöhnung‹, ›Geist‹ oder ›Emanzipation‹.<sup>371</sup>

Andererseits sieht die Philosophie sich aber auch als hilfeleistende Instanz gegenüber der Religion, die ihre Überzeugungen selbst nicht (immer) in einer Form zu präsentieren vermag, die modernen säkularen Geltungsansprüchen genügt.<sup>372</sup> Zu Zwecken einer genaueren Differenzierung lassen sich diese beiden Erkenntnisinteressen so unterscheiden, dass Ersteres vor-

<sup>367</sup> Schnädelbach (1999), S. 44.

<sup>368</sup> Ebd. S. 45.

<sup>369</sup> Vgl. Halfwassen (1999).

<sup>370</sup> Implizit macht sich auch Habermas die von Hegel explizierte Form-Inhalts-Dialektik im Zusammenhang mit solchen übergreifenden Überlegungen zur Entwicklung des menschlichen Denkens zunutze. So spricht er von einer rettenden Säkularisierung »im Modus der Übersetzung«, die sich etwa in Auseinandersetzung mit der Gottesebenbildlichkeit und Geschöpflichkeit des Menschen im Rahmen der Debatte um den Umgang mit menschlichen Embryonen vollzöge (Habermas (2001), S. 29 f.).

<sup>371</sup> Vgl. hierzu Schnädelbach (2011), S. 44 f. und Habermas (2005), S. 115.

<sup>372</sup> Habermas (2001), S. 22 ff.

rangig die inhaltliche Seite fokussiert, während mit Letzterem vor allem die Formseite bzw. ein formaler Mangel religiöser Überzeugungen in den Blick genommen wird.





## SCHLUSS

Hegels Philosophie kann insbesondere mit Blick auf seine Philosophie des Geistes als der Versuch gekennzeichnet werden, vorhandene soziale und kulturelle Institutionen philosophisch zu erschließen sowie die zwischen ihnen bestehenden Verweisungszusammenhänge, aber auch ihre jeweilige Eigenständigkeit, offenzulegen. Ein solches Vorgehen dient in erster Linie dazu, sich einen Überblick über zentrale lebensweltliche Phänomene sowie über daraus resultierende Weisen der Selbstverständigung zu verschaffen. In diesem Erkenntnisziel kommt Hegels *kontemplatives* Philosophieideal zum Ausdruck. Erreicht werden kann ein solcher Überblick etwa durch das Aufzeigen der *arbeitsteiligen* Verfasstheit der sozialen Wirklichkeit, die insbesondere in Teil III dieser Untersuchung erörtert wurde. Die konkrete Analyse sozial arbeitsteiliger Verhältnisse gelingt im Sinne Hegels dadurch, dass den rational rekonstruierbaren Eigentümlichkeiten und Ansprüchen einer sozialen Praxis, wie etwa der Gemeinde, Rechnung getragen wird. So galt es mit Blick auf die Gemeinde, die Philosophie und die Theologie zu fragen, welche soziale Funktion die jeweilige Praxis besitzt, inwieweit sie sich Hegel zufolge als Teil einer rational rekonstruierbaren Welt des Rechts und des Sozialen verstehen lässt und in welchem Verhältnis sie zu anderen Praxen und Phänomenen des sozialen Lebens (etwa zur bürgerlichen Gesellschaft oder dem Staat) steht. In der Auseinandersetzung mit diesen Fragen ließ sich in dieser Arbeit die Vermutung erhärten, dass christliche Gemeinde und Philosophie als Medien der Selbstverständigung zwar einen gemeinsamen Zweck haben, dass sie in der konkreten Realisierung dieses Zwecks jedoch ganz unterschiedliche Funktionen erfüllen. So gilt etwa das Ziel der Letztbegründung, das Hegel meint der Philosophie zuweisen zu müssen, nicht universell, sondern nur relativ zu den Begründungsansprüchen der spekulativen Philosophie. Wer diese Ansprüche auch auf das Betätigungsfeld des religiösen Kultus ausdehnen will, erkennt die spezifischen Funktionen dieser Praxis, die, im Gegensatz zur Philosophie, durch gemeinsam aktualisierte Rituale das affektive Erleben und die lebensweltliche Orientierung der Einzelnen anspricht. Hervorzuheben ist hier auch, dass die Gemeinde von Hegel als eine Art Mittelglied zwischen dem isolierten Einzelnen und dem Staat angesehen wird, die er darum im Hinblick auf die Durchsetzbarkeit gemeinschaftlicher Interessen für essentiell ansieht, denn isolierte Stimmen hätten kaum Aussicht, sich Gehör zu verschaffen. Die systematische An-

schlussfrage, inwiefern sich mit Hegel eine Kritik am sozialen Atomismus stark machen ließe, verweist indes auf ein hier nicht mehr einzuholendes Problemfeld. Die rechts- und sozialphilosophische Dimension dieser Frage unterstreicht jedoch, warum Hegel Religion als soziale und institutionalisierte Praxis erörtert und dass ihm zufolge deren Wesenskern verfehlte, wer hier vornehmlich an ein persönliches resp. privates Phänomen zu denken gewillt ist.<sup>373</sup>

Oben wurde zur Annäherung an die philosophischen Absichten Hegels davon gesprochen, es ginge ihm darum, einen Überblick zu schaffen. Gemessen am überlieferten Selbstverständnis Hegels greift diese Charakterisierung allein sicherlich zu kurz, denn sie übergeht all diejenigen Ansprüche, die sich für Hegel hinter Stichworten wie »System« (Enz [1830] § 14; GW 20: S. 56, Z. 11), »Encyclopädie« (ebd. § 16; GW 20: S. 57, Z. 2), »Wissenschaft« (ebd. § 16) oder »Darstellung der Idee« (ebd. § 18; GW 20: S. 59, Z. 23 f.) verbergen. Die Erläuterung dieser Stichworte stellt eine notwendige Bedingung dafür dar, Hegels Anspruch, ein wissenschaftliches System der Philosophie vorgelegt zu haben, nachvollziehen zu können.<sup>374</sup> Eine Philosophie, die ohne die Vorstellung eines ordnenden Prinzips (die »Idee«)<sup>375</sup>, ohne die Vorstellung einer »Einheit« (Enz [1830] § 16 A; GW 20: S. 57, Z. 15), in welcher philosophische Einsichten aufeinander bezogen werden, und ohne die Vorstellung eines philosophischen »Ganze[n]« (Enz [1830] § 18; GW 20: S. 59, Z. 23) auszukommen meinte und so ihre Teilbereiche nur »nebeneinander hinstellt« (ebd. § 18 A; GW 20: S. 60, Z. 19), statt in jedem den Bezug auf das Universalprinzip erkennen zu lassen, verfehlte Hegel zufolge ihren Zweck. Auf die Details des hegelschen Philosophieverständnisses kann hier nicht mehr ausführlich eingegangen werden.<sup>376</sup> Erwähnenswert ist allerdings noch eine Sentenz, die Hegel nach Vorlesungsmitschriften zugeschrieben wird und nur als semi-authentisches Zeugnis für sein Philosophieverständnis überliefert ist. Die Rede davon, dass die Philosophie die Wunde sei,

<sup>373</sup> Erzsébet Rózsa spricht in diesem Zusammenhang auch vom *exoterischen* Motiv der Philosophie: »Im Rahmen des Systems und auf der höchsten Stufe des Geistes soll auch die exoterische Dimension der Philosophie, ihre Eingebundenheit in die bunte Welt der Phänomene des Zeitgeistes und der Kultur der Gegenwart, vor Augen gehalten werden.« (Rózsa (2005), S. 32 f.)

<sup>374</sup> Rózsa spricht von »der esoterisch-systematischen Dimension der Wissenschaft« (ebd. S. 76, Fußnote 75). Was Rózsa im Rahmen ihrer Studie als ein Grundmotiv von Hegels *praktischer* Philosophie begreift, wird hier auf seine gesamte Philosophie ausgeweitet.

<sup>375</sup> Zu Hegels Monismus vgl. die Ausführungen in Horstmann (1984), S. 22 f.

<sup>376</sup> Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit Hegels Begriff der »Wissenschaft« vgl. Mooren/Rojek (2015).

die sich selber heile, findet sich in der *Enzyklopädie* nur in einem Zusatz zu § 24:

»der Geist soll durch sich zur Einigkeit zurückkehren. Diese Einigkeit ist dann eine geistige, und das Prinzip jener Zurückführung liegt im Denken selbst. Dieses ist es, welches die Wunde schlägt und dieselbe auch heilt.«<sup>377</sup>

Eine sinnverwandte und eindeutig aus Hegels eigener Hand stammende Stelle kann man jedoch in Hegels Manuskript zur Religionsphilosophie entdecken, wo es im Zusammenhang mit der christlichen Konzeption der Erkenntnis des Guten und Bösen heißt:

»Aber im Erkennen liegt dann ebenso sehr das *göttliche* Princip der Wendung, Rückkehr zu sich selbst – es schlägt die Wunde und heilt sie – das Princip *Geist*« (MsRelphil S. 246, Z. 19–21)

An dieser metaphorischen Charakterisierung der Philosophie fallen die passions- und heilsgeschichtlichen Konnotationen auf, die sich nicht nur vor dem Hintergrund dieser Arbeit nahelegen, aber vielleicht besonders hier auffallen. So ist es nicht allzu schwer, in der Aufeinanderfolge von Verwundung und Heilung (bzw. Rückkehr) sowohl die trinitarische Bewegung des sich in Vater und Sohn entzweigenden Gottes und den Zusammenhang von Leiden, Tod und Wiederauferstehung (sc. Rückkehr) des Sohnes als dann auch das spekulative Entäußerungs-<sup>378</sup> resp. Versöhnungsmodell<sup>379</sup> wiederzuerkennen. Zumindest retrospektiv kann man diese Ähnlichkeiten als Präfigurationen hegelscher Denkfiguren innerhalb der christlichen Vorstellungswelt deuten. Hegels Umgang mit den religiösen Begründungsfiguren

<sup>377</sup> Zitiert nach: Hegel, G.W.F. Werke 8. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). *Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik*. Mit den mündlichen Zusätzen. Frankfurt a. M. 1983 (1970). S. 88.

<sup>378</sup> Zur Bedeutung der »komplementäre[n]« (Lange (1980), S. 36) Momente »Entäußerung« und »Erinnerung« in Hegels Philosophie vgl. ebd. S. 32 ff.

<sup>379</sup> Im Zusammenhang mit der von ihr so genannten »Wundenmetapher«, die möglicherweise auf Friedrich Schiller zurückgehe (Rózsa (2005), S. 26, Fußnote 18), spricht Rózsa von der »stabilisierenden Funktion [...], die die Versöhnung leisten kann« (ebd. S. 25). Es sei zwar so, dass »die Freiheit [...] ihrer paradoxen Natur zufolge die Wunde schlägt, [...] zugleich [sei sie es aber auch; N.M.] [...], die durch die »vernünftige Einsicht« und »Stellung zur Wirklichkeit« diese Wunde heilen« (ebd. S. 26) könne. Was die Herkunft des hegelschen Wundenmotivs betrifft, so geht es recht wahrscheinlich – vermittelt über Schiller – bis auf Jean-Jacques Rousseau zurück, der die »Möglichkeit [beschwor], aus dem Übel selbst ein Prinzip der Heilung zu gewinnen« (Starobinski (1990 [1989]), S. 188); vgl. ausführlicher ebd. S. 186–237. Zur »Versöhnung« als Grundmotiv von Hegels *theoretischer* Philosophie vgl. etwa Enz [1830] §§ 6 und 555; GW 20: S. 44, Z. 29 resp. S. 543, Z. 9.

bleibt jedoch mit einer grundsätzlichen Spannung behaftet, die sich auch durch die genauere Analyse und Präzisierung der Identität des Inhalts bei einem Unterschied der Form nicht auflösen lässt, sondern als Spannung zwischen einem inhaltlichen Anschluss an die Religion und der Transformation der Religion durch die spekulative Philosophie bestehen bleibt. Als gangbare Interpretationsthese erwies sich mit Blick auf das Verhältnis von spekulativer Philosophie und Religion ein arbeitsteiliges Modell, mit dem die unterschiedlichen Rollen von Philosophen und religiösen Menschen, die voneinander abweichenden Funktionen von spekulativer Philosophie und religiöser Gemeinde sowie die daraus hervorgehende semantische Pluralität erläutert werden können. Allerdings ergaben sich hieraus auch neue offene Fragen und Probleme. So etwa das Problem, dass sich religiöse Menschen trotz Hegels wissenschaftstheoretischer Kritik der Theologie bei den Theologen vermutlich besser ›aufgehoben‹ fühlen als bei den begrifflichen Erörterungen eines spekulativen Religionsphilosophen. Ob es zur Auflösung dieses Problems beigetragen hätte, wenn Hegel eine *inner-religiöse* Arbeitsteilung zwischen Gläubigen und Priestern nicht bloß angedeutet, sondern im Detail entfaltet hätte, ist eine andere, in dieser Untersuchung nicht mehr zu behandelnde Frage.

## LITERATUR

### *Texte von Hegel*

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. »Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie«. In: *Jenaer Kritische Schriften*. Gesammelte Werke Band 4. Herausgegeben von Hartmut Buchner und Otto Pöggeler. Hamburg 1968. S. 315–414
- »Wer denkt abstract?« In: *Schriften und Entwürfe 1799–1808*. Gesammelte Werke Band 5. Unter Mitarbeit von Theodor Ebert herausgegeben von Manfred Baum und Kurt Rainer Meist. Hamburg 1998. S. 379–387
  - *Phänomenologie des Geistes*. Gesammelte Werke Band 9. Herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede. Hamburg 1980
  - *Phänomenologie des Geistes*. Neu herausgegeben von Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont. Mit einer Einleitung von Wolfgang Bonsiepen. Hamburg 1988
  - *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/13)*. Gesammelte Werke Band 11. Herausgegeben von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Hamburg 1978
  - *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik oder Lehre vom Begriff (1816)*. Gesammelte Werke Band 12. Herausgegeben von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Hamburg 1981
  - *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*. Gesammelte Werke Band 13. Unter Mitarbeit von Hans-Christian Lucas und Udo Rameil herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Klaus Grotzsch. Hamburg 2000
  - *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Gesammelte Werke Band 14,1. Herausgegeben von Klaus Grotzsch und Elisabeth Weisser-Lohmann. Hamburg 2009
  - *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Beilagen*. Gesammelte Werke Band 14,2. Herausgegeben von Klaus Grotzsch und Elisabeth Weisser-Lohmann. Hamburg 2010
  - »Vorwort zu: H. F. W. Hinrichs: Die Religion (1822)«. In: *Schriften und Entwürfe I (1817–1825)*. Gesammelte Werke Band 15. Herausgegeben von Friedrich Hogemann und Christoph Jamme. Hamburg 1990. S. 126–143

- »Göschel-Rezension: ›Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntniß. Ein Beitrag zum Verständnisse der Philosophie unserer Zeit von Karl Friedrich Göschel (1829)«. In: *Schriften und Entwürfe II (1826–1831)*. Gesammelte Werke Band 16. Unter Mitarbeit von Christoph Jamme herausgegeben von Friedrich Hogemann. Hamburg 2001. S. 188–215
- *Vorlesungsmanuskripte I (1816–1831)*. Gesammelte Werke Band 17. Herausgegeben von Walter Jaeschke. Hamburg 1987
- »Rede zum Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin«. In: *Vorlesungsmanuskripte II (1816–1831)*. Gesammelte Werke Band 18. Herausgegeben von Walter Jaeschke. Hamburg 1995. S. 9–31
- »Philosophie der Weltgeschichte. Einleitung 1830/31«. In: *Vorlesungsmanuskripte II (1816–1831)*. Gesammelte Werke Band 18. Herausgegeben von Walter Jaeschke. Hamburg 1995. S. 138–207
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)*. Gesammelte Werke Band 19. Herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas. Hamburg 1989
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Gesammelte Werke Band 20. Unter Mitarbeit von Udo Rameil herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas. Hamburg 1992
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Herausgegeben von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler. Hamburg 1991
- *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*. Gesammelte Werke Band 21. Herausgegeben von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Hamburg 1985

### *Weitere Quellen und Forschungsliteratur*

- Adorno, Theodor W. *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*. Gesammelte Schriften Band 6. Hg. v. Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz. Frankfurt a. M. 2003 (1966)
- *Ästhetische Theorie*. Frankfurt a. M. 1970
- Bauer, Bruno. »Theologische Schamlosigkeiten (1841)«. In: *Feldzüge der reinen Kritik*. Nachwort von Hans-Martin Saß. Frankfurt a. M. 1968. S. 44–69
- Benn, Gottfried. *Vermischte Schriften. Autobiographische Schriften*. Gesammelte Werke Band III. Frankfurt a. M. 2003
- Berger, Peter L. und Luckmann, Thomas. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt a. M. 2013 (1966)

- Bloch, Ernst. *Erbschaft dieser Zeit*. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt a. M. 1985 (1935)
- Block, Ned. »Eine Verwirrung über die Form des Bewußtseins«. In: Thomas Metzinger (Hg.): *Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie*. Paderborn 1996. S. 523–582
- Blume, Thomas und Demmerling, Christoph. *Grundprobleme der analytischen Sprachphilosophie. Von Frege zu Dummett*. Paderborn 1998
- Blumenberg, Hans. *Matthäuspassion*. Frankfurt a. M. 1988
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang. »Bemerkungen zum Verhältnis von Staat und Religion bei Hegel«. In: ders. *Recht, Staat, Freiheit*. Frankfurt a. M. 1991. S. 115–142
- Böhringer, Hannes. *Notlösung. Kultur und Christentum*. Berlin 2012
- Brandom, Robert B. *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge, Massachusetts 1994
- *Begründen und Begreifen. Eine Einführung in den Inferentialismus*. Frankfurt a. M. 2001
- Brudney, Daniel. *Marx's attempt to leave philosophy*. Cambridge, Massachusetts/London, England 1998
- Cassirer, Ernst. *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*. Hamburg 2010 (1923)
- *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken*. Hamburg 2010 (1924)
- Celikates, Robin. *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*. Frankfurt a. M. 2009
- Cottingham, John. *The Spiritual Dimension: Religion, Philosophy and Human Value*. Cambridge 2005
- Düsing, Klaus. *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*. Hegel-Studien/Beiheft 15. Bonn 1976
- »Hegels Dialektik. Der dreifache Bruch mit dem traditionellen Denken«. In: ders. *Aufhebung der Tradition im dialektischen Denken. Untersuchungen zu Hegels Logik, Ethik und Ästhetik*. München 2012. S. 43–54
- »Syllogistik und Dialektik in Hegels spekulativer Logik«. In: ders. *Aufhebung der Tradition im dialektischen Denken. Untersuchungen zu Hegels Logik, Ethik und Ästhetik*. München 2012. S. 55–76
- Feuerbach, Ludwig. *Das Wesen des Christentums*. Stuttgart 2005 (1849<sup>3</sup>)
- »Zur Beurteilung der Schrift ›Das Wesen des Christentums‹ (1842)«. In: Klei-



- nere Schriften II (1839–1846)*. Gesammelte Werke Bd. 9. Hg. v. Werner Schuffenhauer. Berlin 1970. S. 229–242
- »Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1843)«. In: *Kleinere Schriften II (1839–1846)*. Gesammelte Werke, Bd. 9. 3. gegenüber der 2. durchgesehene Auflage. Hg. v. Werner Schuffenhauer. Berlin 1990. S. 264–341
- Flasch, Kurt. *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*. München 2011 (2010)
- Flusser, Vilém. *Dinge und Undinge. Phänomenologische Skizzen*. München 1993
- Frege, Gottlob. »Über Sinn und Bedeutung«. In: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*. Neue Folge. Bd. 100/1. Leipzig 1892. S. 25–50
- Fulda, Hans Friedrich. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. München 2003
- Gabriel, Gottfried. *Fiktion und Wahrheit. Eine semantische Theorie der Literatur*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1975
- Gabriel, Markus. »Hegels Begriff der Vorstellung und das Form-Inhalt-Problem«. In: Kazimir Drilo und Axel Hutter (Hg.): *Spekulation und Vorstellung in Hegels enzyklopädischem System*. Tübingen 2015. S. 7–27
- Goldman, Alvin I. *A Theory of Human Action*. Princeton, New Jersey 1970
- Habermas, Jürgen. *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*. Frankfurt a. M. 2001
- »Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ›öffentlichen Vernunftgebrauch‹ religiöser und säkularer Bürger«. In: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M. 2005. S. 119–154
- »Ein Bewußtsein von dem, was fehlt«. In: Michael Reder und Josef Schmidt (Hg.): *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*. Frankfurt a. M. 2008. S. 26–36
- Hadot, Pierre. *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit*. Frankfurt a. M. 2011 (1981)
- Halbig, Christoph. *Objektives Denken. Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2002
- Halbig, Christoph/Quante, Michael/Siep, Ludwig (Hg.): *Hegels Erbe*. Frankfurt a. M. 2004
- Halbig, Christoph. »Das ›Erkennen als solches‹. Überlegungen zur Grundstruktur von Hegels Epistemologie«. In: Christoph Halbig, Michael Quante, Ludwig Siep (Hg.): *Hegels Erbe*. Frankfurt a. M. 2004. S. 138–163
- »Religion und Politik bei Hegel«. In: Dirk Brantl, Rolf Geiger, Stephan Herzberg (Hg.): *Philosophie, Politik und Religion. Klassische Modelle von der Antike bis zur Gegenwart*. Berlin 2013. S. 191–203
- Halfwassen, Jens. *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur*

- Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*. Bonn 1999
- Hallich, Oliver. *Die Rationalität der Moral. Eine sprachanalytische Grundlegung der Ethik*. Paderborn 2008
- Hart, H.L.A. *Der Begriff des Rechts*. Berlin 2011 (1961)
- Hartmann, Dirk. »Kulturalistische Handlungstheorie«. In: Dirk Hartmann/ Peter Janich (Hg.): *Methodischer Kulturalismus. Zwischen Naturalismus und Postmoderne*. Frankfurt a. M. 1996. S. 70–114
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen 2006<sup>15</sup>
- Heine, Heinrich. *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland (1834)*. In: *Heinrich Heine. Sämtliche Schriften, Dritter Band*. Hg. v. Klaus Briegleb. München 2005. S. 505–641
- Henrich, Dieter. *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen – Jena (1790–1794)*. Erster Band. Frankfurt a. M. 2004
- Homer. *Ilias*. Übersetzt von Wolfgang Schadewaldt. Frankfurt a. M. 1975
- Horkheimer, Max. *Studien über Autorität und Familie*. Paris 1936
- Horstmann, Rolf-Peter. *Ontologie und Relationen. Hegel, Bradley, Russel und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen*. Königstein/Taunus 1984
- *Wahrheit aus dem Begriff*. Frankfurt a. M. 1990
  - *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*. Frankfurt a. M. 2004
- Jaeschke, Walter. »Feuerbach redivivus. Eine Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Forschung im Blick auf Hegel«. In: *Hegel-Studien*. Band 13. Bonn 1978. S. 199–237
- »Absolute Idee – Absolute Subjektivität. Zum Problem der Persönlichkeit Gottes in der Logik und in der Religionsphilosophie«. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. 35. Band, 1981. Hg. v. Hans Michael Baumgartner und Otfried Höffe. S. 385–416
  - *Die Religionsphilosophie Hegels*. Erträge der Forschung Band 201. Darmstadt 1983
  - »Hegels Religionsphilosophie. Ein Plädoyer für ihre Rückgewinnung als Philosophie.« In: *Information Philosophie* 1985, Heft 2. S. 6–16
  - *Die Vernunft in der Religion*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1986
  - »Hegels Religionsphilosophie als Explikation der Idee des Christentums«. In: *Philosophisches Jahrbuch*. 95. Jahrgang. Hg. v. Hermann Krings et al. Freiburg/München 1988. S. 278–293
  - »Die geoffenbarte Religion«. In: Hermann Drüe, Annemarie Gethmann-Sie-

- fert et al. (Hg.): *Hegels »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften«: ein Kommentar zum Systemgrundriß*. Frankfurt a. M. 2000. S. 375–501
- »Es ist ein Begriff der Freiheit in Religion und Staat«. In: Andreas Arndt, Christian Iber, Günter Kruck (Hg.): *Staat und Religion in Hegels Rechtsphilosophie*. Berlin 2009. S. 9–22
  - *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule*. 2. aktualisierte Auflage. Stuttgart/Weimar 2010
- Janich, Peter. *Sprache und Methode. Eine Einführung in philosophische Reflexion*. Tübingen 2014
- Jankélévitch, Vladimir. *Die Ironie*. Berlin 2012 (1964)
- Kamlah, Wilhelm. *Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik*. Zürich 1972
- Kant, Immanuel. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken, Band VI. Berlin 1969 (1793)
- *Der Streit der Fakultäten*. Hamburg 2005 (1798)
- Lange, Ernst Michael. *Das Prinzip Arbeit. Drei metakritische Kapitel über Grundbegriffe, Struktur und Darstellung der »Kritik der politischen Ökonomie« von Karl Marx*. Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1980
- Leonhard, Jörn. »Grundbegriffe und Sattelzeiten«. In: Rebekka Habermas, Rebekka v. Mallinckrodt (Hg.): *Grundbegriffe und Sattelzeiten*. Göttingen 2004
- Lewis, Thomas A. *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*. Oxford 2014 (2011)
- Loenhoff, Jens (Hg.): *Implizites Wissen. Epistemologische und handlungstheoretische Perspektiven*. Weilerswist 2012
- Löwith, Karl. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart/Weimar 2004 (1952)
- »Hegels Aufhebung der christlichen Religion«. In: *Hegel-Tage 1962. Vorträge und Dokumente (Hegel-Studien. Beiheft 1)*. Hg. v. Hans-Georg Gadamer. Bonn 1964. S. 193–236
- McLellan, David. *The Young Hegelians and Karl Marx*. London/Melbourne/Toronto 1969
- Meister Eckehart. *Deutsche Predigten und Traktate*. Herausgegeben und übersetzt von Josef Quint. Zürich 1979
- Menegoni, Francesca. »Die Überwindung des modernen Gegensatzes von Glauben und Wissen«. In: *Hegel-Jahrbuch 2003. Glauben und Wissen. Erster Teil*. Berlin 2003. S. 125–131

- Merker, Barbara. »Über Gewohnheit«. In: *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse«*. Herausgegeben von Lothar Eley. Stuttgart-Bad Cannstatt 1990. S. 227–243
- Mohseni, Amir. *Abstrakte Freiheit. Zum Begriff des Eigentums bei Hegel*. Hegel-Studien/Beiheft 62. Hamburg 2015
- Mooren, Nadine und Rojek, Tim. »Hegels Begriff der »Wissenschaft««. In: *Hegel-Studien*. Band 48. Hg. v. Michael Quante und Birgit Sandkaulen. Hamburg 2015. S. 65–93
- Mooren, Nadine. »Mit Hegel gegen Hegel – Feuerbachs Religionsphilosophie in *Das Wesen des Christentums*«. In: Michael Quante und Amir Mohseni (Hg.): *Die linken Hegelianer. Studien zum Verhältnis von Religion und Politik im Vormärz*. Paderborn 2015. S. 65–84
- Musil, Robert. *Aus den Tagebüchern*. Frankfurt a. M. 1981
- *Der Mann ohne Eigenschaften*. 2. Band. Roman aus dem Nachlaß. Reinbek bei Hamburg 1981
- Negt, Oskar und Kluge, Alexander. *Geschichte und Eigensinn*. Frankfurt a. M. 1981
- Nölle, Wilfried. *Wörterbuch der Religionen*. München 1960
- Ostritsch, Sebastian. *Hegels Rechtsphilosophie als Metaethik*. Münster 2014
- Pannenberg, Wolfhart. *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Frankfurt a. M. 1987
- Pascal, Blaise. *Über die Religion und über einige andere Gegenstände* (Pensées). Übertragen und hg. v. Ewald Wasmuth. Heidelberg 1954
- Putnam, Hilary. *Die Bedeutung von »Bedeutung«*. Hg. und übersetzt von Wolfgang Spohn. 3. ergänzte Auflage. Frankfurt a. M. 2004 (1975)
- Quante, Michael. *Hegels Begriff der Handlung*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1993
- »Die Persönlichkeit des Willens« als Prinzip des abstrakten Rechts. Eine Analyse der begriffslogischen Struktur der §§ 34–40 von Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts*«. In: *Klassiker Auslegen. G.W.F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hg. v. Ludwig Siep. Berlin 1997. S. 73–94
- *Einführung in die Allgemeine Ethik*. Darmstadt 2006<sup>2</sup> (2003)
- Rezension zu: »Erzsébet Rózsa: *Versöhnung und System*. Zu Grundmotiven von Hegels praktischer Philosophie.« In: *Hegelstudien* 41 (2006), S. 233–237
- »Reflexionen der »entgleisenden Modernisierung««. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55 (2007). S. 489–493
- »William James' Rechtfertigung religiöser Überzeugungen«. In: *Religion und Philosophie im Widerstreit?* Nordhausen 2008. S. 383–395

- »Das Argument des Vollzugswiderspruchs. Annäherungen an Carl Friedrich Gethmanns pragma-zentristische Subjektivitätstheorie«. In: Georg Kamp und Felix Thiele (Hg.): *Erkennen und Handeln*. Festschrift für Carl Friedrich Gethmann zum 65. Geburtstag. Paderborn/München 2009. S. 41–62
- *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*. Berlin 2011
- »Religionskritik«. In: Julian Nida-Rümelin/Irina Spiegel/Markus Tiedemann (Hg.): *Handbuch Philosophie und Ethik. Bd. II: Disziplinen und Themen*. Paderborn 2015. S. 205–212

Reuß, Roland. »Monsieur Le Chapelier und der Strukturwandel der Öffentlichkeit«. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 9. Juli 2014, Nr. 156. S. N 4

Ricken, Friedo. *Religionsphilosophie*. Stuttgart 2003

Rohs, Peter. *Form und Grund. Interpretation eines Kapitels der hegelschen Wissenschaft der Logik*. Bonn 1982 (1964)

- »Der Grund der Bewegung des Begriffs«. In: Dieter Henrich (Hg.): *Die Wissenschaft der Logik und die Logik des Reflexion*. Bonn 1978. S. 43–62

Rojek, Tim. *Hegels Begriff der Weltgeschichte. Eine wissenschaftstheoretische Studie*. Berlin/Boston 2017

Rosenzweig, Franz. *Hegel und der Staat*. Mit einem Nachwort von Axel Honneth. Frankfurt a. M. 2010 (1920)

Rózsa, Erzsébet. *Versöhnung und System. Zu Grundmotiven von Hegels praktischer Philosophie*. München 2005

Sandkaulen, Birgit. »Dritte Stellung des Gedankens zur Objektivität: Das unmittelbare Wissen«. In: Alfred Denker/Annette Sell/Holger Zaborowski (Hg.): *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Der »Vorbegriff« zur Wissenschaft der Logik in der Enzyklopädie von 1830*. Freiburg/München 2010. S. 166–191

Sauter, Gerhard et al. *Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie. Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion*. München 1973

Schaeffler, Richard. *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie*. Freiburg im Breisgau 1980

Schmidt, Klaus J. G.W.F. Hegel: »Wissenschaft der Logik – Die Lehre vom Wesen«. *Ein einführender Kommentar*. Paderborn 1997

Schmidt-Leukel, Perry. »Der methodologische Agnostizismus und das Verhältnis der Religionswissenschaft zur wissenschaftlichen Theologie«. In: *Berliner Theologische Zeitschrift. Religionswissenschaft – Theologie. Erkundungen einer strittigen Zuordnung*. 29. Jahrgang 2012, Heft 1. S. 48–72

Schnädelbach, Herbert. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel zur Einführung*. Hamburg 1999

- Schneider, Hans Julius. *Religion*. Berlin 2008
- Schopenhauer, Arthur. *Parerga und Paralipomena I*. Erster Teilband. Zürich 1977
- Schotte, Dietrich. »Zur (Un)Übersetzbarkeit religiöser Rede«. Kritische Anmerkungen zu Habermas' neuerer Religionsphilosophie. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Heft 3, 2010. Frankfurt a. M. 2010. S. 378–392
- Searle, John R. *The Construction of Social Reality*. London 1996
- Sellars, Wilfrid. *Science, Perception and Reality*. London 1963
- Siep, Ludwig. »Hegel's Idea of a Conceptual Scheme«. In: *Inquiry*, 34 (1991). S. 63–76
- *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a. M. 2000
  - »Religion und Politik bei Hegel und Saint-Simon«. In: H.-Ch. Schmidt am Busch, Ludwig Siep, H.-U. Thamer, Norbert Waszek (Hg.): *Hegelianismus und Saint-Simonismus*. Paderborn 2007. S. 91–104
  - *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels. Aufsätze 1997–2009*. München 2010
  - »Säkularer Staat und religiöses Bewusstsein. Dilemmata in Hegels politischer Theologie«. In: Michael Quante und Amir Mohseni (Hg.): *Die linken Hegelianer. Studien zum Verhältnis von Religion und Politik im Vormärz*. Paderborn 2015a. S. 9–27
  - *Der Staat als irdischer Gott. Genese und Relevanz einer Hegelschen Idee*. Tübingen 2015b
- Starobinski, Jean. *Das Rettende in der Gefahr. Kunstgriffe der Aufklärung*. Frankfurt a. M. 1990 (1989)
- Stekeler-Weithofer, Pirmin. »Verstand und Vernunft. Zu den Grundbegriffen der Hegelschen Logik«. In: Christoph Demmerling und Friedrich Kambartel (Hg.): *Vernunftkritik nach Hegel. Analytisch-kritische Interpretation zur Dialektik*. Frankfurt a. M. 1992. S. 139–197
- Taylor, Charles. *Hegel*. Frankfurt a. M. 1983
- Theunissen, Michael. *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. Berlin 1970
- *Sein und Schein: die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt a. M. 1978
- Toews, John Edward. *Hegelianism. The path toward dialectical humanism, 1805–1841*. Cambridge 1985 (1980)
- Vatter, Miguel. »Habermas between Athens and Jerusalem: Public Reason and Atheistic Theology«. In: *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*. Volume 38, Issue 3 (2011). S. 243–259

Vieweg, Klaus. *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*. München 2012

Weidemann, Christian. *Die Unverzichtbarkeit natürlicher Theologie*. Freiburg/München 2007

Wille, Matthias. *Frege. Einführung und Texte*. Paderborn 2013

Winch, Peter. »Bedeutung und religiöse Sprache«. In: ders. *Versuchen zu verstehen*. Frankfurt a. M. 1992. S. 149–182

Wittgenstein, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a. M. 2003 (1953)

Wolff, Michael. *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*. Frankfurt a. M. 2010 (1981)

### *Handbuch- und Lexikonartikel*

Bartsch, F. Artikel: »Erbauungsliteratur«. In: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage in Gemeinschaft mit Hans Frhr. v. Campenhausen, Erich Dinkler, Gerhard Gloege und Knud E. Løgstrup. Zweiter Band. D – G. Tübingen 1958. Sp. 540–541

Bermúdez, José and Cahen, Arnon. »Nonconceptual Mental Content«. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition). Edward N. Zalta (Hg.). URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/content-nonconceptual/> [zuletzt aufgerufen am: 22–05–2015]

Burkard, Franz-Peter. Artikel »Genus proximum/differentia specifica«. In: *Metzler Lexikon Philosophie*. Hg. v. Peter Precht und Franz-Peter Burkard. Stuttgart/Weimar 2008<sup>3</sup>. S. 205, Sp. 2

Curtis, Gary N. »Weak analogy«: <http://fallacyfiles.org/wanalogy.html> [zuletzt aufgerufen am: 19–09–2015]

Duden. *Das große Fremdwörterbuch*. 4., aktualisierte Auflage. Mannheim 2007  
*Das Deutsche Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*. Leipzig 1971

Grossmann, Andreas. Artikel »Volksgeist, Volksseele«. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 11. Hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel. Basel 2001. Sp. 1102–1107

Hühn, Helmut. Artikel »Sphäre«. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 9. Hg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Basel 1995. Sp. 1373–1376



Jaeschke, Walter. Artikel »Religionsphilosophie«. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8. Hg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Basel 1992. Sp. 748–763

Kluxen, Wolfgang. Artikel »ancilla theologiae«. In: Ritter, Joachim (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 1. Basel / Stuttgart 1971. Sp. 294–295

Marquardt, Manfred. Artikel »Gemeinde«, Abschnitt: »V. Dogmatisch«. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Bd. 3, F–H, Tübingen 2000 (4. Auflage). Sp. 613–614

Mohr, Georg und Quante, Michael. Artikel »Bewusstsein«. In: *Metzler Lexikon Philosophie. Begriffe und Definitionen*. 3. erweiterte und aktualisierte Auflage. Herausgegeben von Peter Prechtel und Franz-Peter Burkard. Stuttgart / Weimar 2008. S. 76–78

Oberdorfer, Bernd. Artikel »Trinität/Trinitätslehre«. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Bd. 8. T–Z. Tübingen 2005<sup>4</sup>. Sp. 601–602

Perpeet, Wilhelm. Artikel »Kultur, Kulturphilosophie«. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 4. Hg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Basel 1976. Sp. 1309–1324

Pförtner, Stephan. Artikel »Panttheismus«. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Band 8. Palermo bis Roloff. Hg. v. Josef Höfer und Karl Rahner. Freiburg 1963. Sp. 25–29

Prechtel, Peter. Artikel »Absolut, das Absolute«. In: *Metzler Lexikon Philosophie*. Hg. v. Peter Prechtel und Hans-Peter Burkard. Stuttgart 2008<sup>3</sup>. S. 4, Sp. 2–S. 5, Sp. 1

Scheele, Paul-Werner. Artikel »Tholuck, Friedrich August Gottreu«. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Band 10. Teufel bis Zypern. Hg. v. Josef Höfer und Karl Rahner. Sp. 117

Schlegel, Frank. Artikel »Verweisung; Verweisungszusammenhang«. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 11. Hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel. Basel 2001. Sp. 1006–1007

Schmidt, M. Artikel »Tholuck, Friedrich August Gottreu«. In: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage in Gemeinschaft mit Hans Frhr. v. Campenhausen, Erich Dinkler, Gerhard Gloege und Knud E. Løgstrup. Sechster Band. Sh – Z. Tübingen 1962. Sp. 854–855



Seidel, Christa. Artikel »Agnostizismus«. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1. Hg. v. Joachim Ritter. Basel 1971. Sp. 110–112

## PERSONENREGISTER

- Adorno, Theodor W. 11, 36, 40  
Anscombe, G.E.M. 162  
Aristoteles 177, 205
- Baader, Franz von 190  
Bartsch, F. 218  
Bauer, Bruno 12, 136, 205  
Benn, Gottfried 32  
Berger, Peter L. 112 f.  
Bermúdez, José 162  
Bloch, Ernst 54  
Block, Ned 49  
Blume, Thomas 19  
Blumenberg, Hans 181 f.  
Böckenförde, Ernst 126  
Böhringer, Hannes 178  
Brandom, Robert 18, 83, 143  
Brudney, Daniel 220  
Burkard, Franz-Peter 177
- Cahen, Arnon 162  
Carnap, Rudolf 164  
Cassirer, Ernst 78 f., 104, 165  
Celikates, Robin 172  
Cottingham, John 114  
Curtis, Gary N. 165
- Damiani, Petrus 88  
Davidson, Donald 162  
Demmerling, Christoph 19  
Düsing, Klaus 194, 203, 227
- Feuerbach, Ludwig 11 f., 37 f., 64,  
79, 136, 191, 206, 220
- Fichte, Johann Gottlieb 199  
Flasch, Kurt 190  
Flusser, Vilém 229  
Frege, Gottlob 163 f.  
Fulda, Hans Friedrich 30, 71
- Gabriel, Gottfried 191  
Gabriel, Markus 84  
Goethe, Johann Wolfgang 199  
Goldman, Alvin I. 162  
Göschel, Karl Friedrich 51  
Grimm, Jacob und Wilhelm 110,  
153, 163, 173, 199
- Habermas, Jürgen 14 f., 129, 160 f.,  
175, 230  
Hadot, Pierre 114, 219 f.  
Halbig, Christoph 35 f., 42, 47 ff.,  
81, 83, 123, 126, 128, 133, 152, 158,  
211, 221, 225  
Halfwassen, Jens 230  
Hallich, Oliver 54, 58, 176  
Hart, H.L.A. 113  
Hartmann, Dirk 110  
Hengstenberg, Ernst Wilhelm 209  
Heidegger, Martin 221  
Heine, Heinrich 189  
Henrich, Dieter 116  
Herder, Johann Gottfried 31, 38,  
73, 199  
Hinrichs, Hermann 52, 112, 114,  
214  
Hölderlin, Friedrich 199  
Hoesch, Matthias 129

- Homer 157, 160, 162 ff.  
 Horstmann, Rolf-Peter 66, 147 f.,  
 178, 203, 234  
 Horkheimer, Max 40, 121, 133  
 Jaeschke, Walter 12, 30, 40, 70, 74,  
 78, 82, 92, 126, 128, 130, 133, 194,  
 205 f., 213  
 Jacobi, Friedrich Heinrich 42, 50,  
 79 f., 219  
 Janich, Peter 110, 178  
 Jankélévitch, Vladimir 120  
 Kamlah, Wilhelm 112, 114  
 Kant, Immanuel 129, 146, 204 f., 230  
 Kierkegaard, Sören 219  
 Kluge, Alexander 121, 133  
 Lange, Ernst Michael 73, 235  
 Leonhard, Jörn 54  
 Lewis, Thomas A. 29, 92  
 Loenhoff, Jens 225  
 Löwith, Karl 11, 215, 217  
 Loyola, Ignatius von 114  
 Luckmann, Thomas 112 f.  
 Luther, Martin 173  
 Marquardt, Manfred 111  
 McLellan, David 11  
 Meister Eckhart 190 f.  
 Menegoni, Francesca 46  
 Merker, Barbara 114 f.  
 Miller, Arnold V. 92  
 Mohr, Georg 48  
 Mohseni, Amir 123  
 Moore, George E. 91  
 Musil, Robert 109, 157  
 Negt, Oskar 121, 133  
 Nicolin, Friedhelm 46, 162, 209  
 Nölle, Wilfried 109, 111  
 Novalis 56  
 Oberdorfer, Bernd 181  
 Ostritsch, Sebastian 113  
 Pannenberg, Wolfhart 13  
 Parmenides 200  
 Pascal, Blaise 84, 178  
 Perpeet, Wilhelm 38  
 Pfürtner, Stephan 217  
 Pöggeler, Otto 46, 162, 209  
 Precht, Peter 92  
 Proklos 200  
 Putnam, Hilary 16, 140, 157, 167–  
 173, 179  
 Quante, Michael 32, 45, 48, 57 f., 67,  
 91, 123, 143, 161, 173, 185, 198, 206,  
 221, 226  
 Reuß, Roland 133 f.  
 Ricken, Friedo 86, 114  
 Rohs, Peter 35, 102, 141 f., 144–147,  
 150, 226  
 Rojek, Tim 53, 87, 110, 211, 234  
 Rousseau, Jean-Jacques 199, 235  
 Rosenzweig, Franz 126, 133  
 Rózsa, Erzsébet 115, 175, 234 f.  
 Ruckersfelder, A. F. 205  
 Sandkaulen, Birgit 42  
 Sauter, Gerhard 13, 213  
 Schaeffler, Richard 13  
 Scheele, Paul-Werner 207  
 Schiller, Friedrich 199, 235  
 Schlegel, Friedrich 219  
 Schlegel, Frank 221  
 Schleiermacher, Friedrich 56, 79,  
 219

- |  |                                    |
|--|------------------------------------|
| Schmidt, Klaus J. 141, 150, 152        | Theunissen, Michael 73 f., 76, 99, |
| Schmidt, M. 207                        | 141                                |
| Schmidt-Leukel, Perry 214              | Tholuck, Friedrich August          |
| Schnädelbach, Herbert 95, 230          | Gottreu 207                        |
| Schneider, Hans Julius 44, 65 f., 114, | Toews, John Edward 11              |
| 134                                    |                                    |
| Schopenhauer, Arthur 15                | Vatter, Miguel 134                 |
| Schotte, Dietrich 53, 161              | Vieweg, Klaus 119, 126, 130, 134   |
| Searle, John R. 66                     |                                    |
| Seidel, Christa 57                     | Wallace, William 92                |
| Sellars, Wilfrid 65                    | Weidemann, Christian 161           |
| Siep, Ludwig 69, 104, 124–128,         | Wille, Matthias 164                |
| 132 f., 154, 206, 221, 229             | Winch, Peter 108                   |
| Starobinski, Jean 235                  | Wittgenstein, Ludwig 18, 114, 153, |
| Stekeler-Weithofer, Pirmin 156, 196    | 161                                |
| Storchenau, Sigismund von 205          | Wolff, Christian 204               |
| Strauß, David Friedrich 12             | Wolff, Michael 146 f.              |
|  |                                    |
| Taylor, Charles 32, 74, 127, 133       |                                    |

## SACHREGISTER

- Agnostizismus 57, 225  
Andacht 33, 109 f.  
Anschauung 27, 37, 68, 70, 75–82,  
99–101, 103–105, 149, 155, 162, 165,  
174, 190, 193, 201 f., 204, 225  
Anthropologie, anthropologisch 12,  
29, 113, 115, 225  
Arbeitsteilung, allgemeine, nicht-  
sprachliche 166, 168 f., 171, 179,  
233, 236  
sprachliche 157, 168–170, 236  
inner-religiöse 176, 236  
Ausdrucksgeschehen 73 f.  
Ausdruckswelt 32, 83  
  
Bekenntnis 44 f., 87, 173, 176  
Bewusstsein, natürliches 178  
  
Common Sense 52, 76, 86, 155, 174,  
221, 229  
  
Dogmatik 26, 72, 108, 174 f., 182,  
186 f., 195  
  
Entäußerung 230, 235  
Entfremdung 230  
Entlastungsfunktion (der Gewohn-  
heit) 115  
Erbauung/Erbauungsliteratur 218 f.  
Erlebnisqualität 48, 52, 107, 112  
Erosion, soziale 119–121  
expressivistisch, Expressivismus  
18, 54, 83, 229  
Exerzitien 114  
  
Explikation, philosophische 12 f.,  
25, 34, 37, 72, 83, 87, 93–96, 135,  
143, 145–147, 150–154, 176–179,  
184 f., 190, 192–194, 196 f., 223  
Explikation, religiöse 12–14, 83,  
109, 135, 178  
Extension, extensional 90, 135, 164,  
169, 177, 212  
Experten / Expertensprecher 168–  
172, 174, 179, 218  
  
Form, epistemische 16, 27, 63–83,  
90  
Form, logische 141–152  
Fortschritt 31, 286  
Freiheit 31, 37, 51, 60, 65, 91, 101,  
109, 121 f., 127, 131, 199, 235  
  
Gebet 24, 66, 108, 110, 161  
Gefühl 44, 54–56, 66, 68, 79–81,  
100 f., 103, 124, 155, 157 f., 160, 162,  
166 f., 174, 185, 193, 202, 207, 218  
Gefühlsbildung 13, 112–116, 123,  
158  
Gefühlsreligion 55 f., 123, 175 f.  
Gehalt 100 f., 162, 166  
Gehalt, propositionaler 48, 80  
genetische Unabhängigkeit 135,  
222  
Gesamtwirklichkeitsbezug 65  
Gewissen 127–129, 131 f.  
Gewohnheit 13, 112 f., 115 f., 125,  
163  
Glaube 37, 39–55, 59 f., 63, 79–82,

- 85 f., 90, 96, 108–112, 116–118, 121, 124, 140, 173, 178, 191, 194, 202, 207, 211
- Gründungsnarrativ 110 f.
- Handlungsschema 107, 109–114, 134
- Häresie, metaphysische 119, 121
- implizit – explizit 81, 83, 189, 191 f., 195 f., 197–199
- Institution, institutionalisiert 13, 31, 109, 112 f., 122, 130, 133–135, 161, 173, 210, 221 f., 229, 234
- Intension, intensional 69, 91, 135, 164, 176
- Kirche 51, 88, 108, 110, 115–117, 123–125, 127, 129–132, 181, 207 f., 212
- Kultur 32, 38, 40, 226, 228, 234
- Kultus 33, 96, 107–110, 112 f., 115, 122, 178, 233
- Kunst 24–26, 29, 32–39, 68, 70, 75–81, 104 f., 200
- Lebensform 13, 59 f., 72, 109, 112, 114, 161, 219
- Leiden 113, 187, 188, 202, 235
- Monismus 67, 203, 234
- Nachdenken 13, 18, 45, 76, 81–87, 135 f., 151 f., 197, 208, 222, 224 f.
- Offenbarung, Geoffenbarkeit 31 f., 45, 50–52, 70–76, 95, 146, 185
- Sakramente 107–111, 113, 220
- Schmerzen der Negativität 188, 192 f., 204
- Seelenheil 113 f.
- Selbstverhältnis 73, 88
- Selbstverständigungsmedien, Selbstverständigungspraxis 23, 31 f., 107, 233
- Sittlichkeit 27, 31, 79, 107, 109, 113 f., 116–133, 173, 200
- Soziale Kohäsion 130, 132 f.
- Sprechakt 44 f., 178
- Staat 33, 69, 107, 114, 116 f., 119, 121–134, 172 f., 233
- Theologie 11 f., 16 f., 58, 87, 136, 204–217, 230
- Tradition 111, 116, 130, 173, 176, 196, 230
- Trinität, trinitarisch 72, 95, 181, 183, 187, 194, 200 f., 207, 220, 226, 235
- Tugendterror 132
- Übungen, religiöse 114
- Urgemeinde 110, 130
- Vergegenständlichung 73
- Versöhnung 36 f., 50, 60, 207, 230, 235
- Wissen, im weiten Sinne/Wissen im engen Sinne 37–39, 53 f.
- Zutrauen 43–45, 48, 63, 87, 118, 170, 173